نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثاني والعشرون. السنة السادسة.
ربيع ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

البطاقة وشروط النشر

◀ نصوص معاصرة، مجلة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

◀ ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دوريّة عربيّة أخرى.

◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.

◀ للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب.خلف المركز الثقافي اللبناني. بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

وكلاء التوزيع

- لبنان: بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩(٩٦١٣+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشپرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.
- العراق: بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت؛ البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء؛ النجف، سوق الحويش، مكتبة الغدير.
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العدد الثاني والعشرين. ربيع ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

دراسات

قراءات

الإصلاح الديني

الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات

(الحلقة الرابعة)

حيدر حب الله

١١. إصلاح الدين أم إصلاح الإنسان؟ـــ

ثمّة سؤال مهمّ جداً يتعلّق بقضايا الإنسان والدين عامّة، وهو: من الذي يفترض الاشتغال عليه أولاً: الدين أم الإنسان؟ ما هو الحقل الأوّل للإصلاح: الإنسان ثم الدين أم الفهم الديني ثم الإنسان؟ بمعنى من أين نبدأ مشوار التجديد: من الداخل، من تحليل النصوص وطريقة التعامل معها؛ لنغيّر عبر ذلك حياتنا وتتجدّد وتتقدّم، أم من الخارج، بما يصلح وعينا العام وثقافتنا، ويطوّر أجهزتنا المعرفية، ويحسّن مستوياتنا العلمية، ثمّ بعد إصلاح ذواتنا نأتي لقراءة الدين ونصوصه، الأمر الذي يسمح بولادة فهوم سليمة وصالحة ومتطوّرة تلقائيّاً؟

هناك تاريخ زمني للإنسان ـ الفرد أو الجماعة ـ لا تحصل فيه قفزات نوعية وتحوّلات كبرى تعيد تكوين الاجتماع الإنساني، ولا تحدث زحزحة في القواعد الرئيسة التي يقوم عليها هذا الاجتماع. إنّه شيءٌ ما يشبه حالة الركود حتى لا ترى الحركة الموجودة داخله تحوّلاً، إنّها كحركة الطحن أو ناعورة الماء التي تدور دون أن تتقدّم، حركة تعود إلى نقطة البداية لتسير منها مجدَّداً إلى النهاية، بل البدايات هناك هي النهايات عينها، ليس هناك فرق، والناتج عن هذه الحركة طحن وتذويب وتفتيت لكل قوى الإبداع والانطلاق.

ليس هناك سكون في الحياة الإنسانية، لكن هنا تصبح الحركة نفسها شكلاً من أشكال السكون، ولا يشعر الإنسان أنّه بحاجة إلى تغيير وضع أو تطوير حالة؛ لأنّ شعوره بالحركة يسكره دون أن ينتبه إلى أنّ حركته دائرية لا تقدّم فيها، حتى لو

كانت الدائرة أفضل الأشكال الهندسية عند قدماء الفلاسفة. إنّه الوهم الضار هذه المرّة الذي يوحي للإنسان أنّه يفعل شيئاً ما، لكنّه لا يفعل في الحقيقة ـ بهذا الحساب ـ أيّ شيء.

في هذا النوع من ركود الحياة وسكونيّتها ـ كما حصل في عصور الظلام الأوروبية وقرون الانحطاط الإسلامية ـ لا يمكن الشعور بالحاجة إلى الإصلاح. وليس من تحقّق له سوى بالخروج من هذا الوضع، ومن هذا المناخ الفكريّ والسياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ و... فلن يتمكّن الإنسان من الإحساس بضرورته مادام داخل هذا المربّع المقفل، أو كما يسمى: السياج الدوغمائي المغلق؛ إذ ـ كما قلت ـ سيظنّ نفسه متحرّكاً. ولن يقدر على رؤية سكون حركته ـ إن صحّ التعبير ـ سوى بالنظر إلى هذه الحركة وهذا التموضع من الأعلى. هناك سيعرف أنّه يدور في حلقة مفرغة، حلقة الانتقال من سلطان مستبدّ إلى آخر مثله أكثر استبداداً، وحلقة انتقال من المتن إلى الحاشية إلى شرح الحاشية إلى التلخيص، ومن ثم شروح التلخيص إلى تعليقة الشرح أو حاشية التعليق..، وحلقة الانتقال من زراعة الحمضيات إلى زراعة الأرز و..

هنا، وقبل أن نسأل في مناخ من هذا النوع عن ضرورة الإصلاح والتجديد في الفكر الديني، وقبل أن نقنع أحداً بمسوّغات الحركة التجديدية..، من الأفضل أن نخرج هؤلاء من حياتهم الراكدة الكاسدة هذه إلى حياة أخرى، يقدرون من خلالها ـ ولو للحظات ـ على رؤية حياتهم الأولى..، وكما قال الغزالي(٥٠٥هـ) من قبل، ومعه علماء الأخلاق الإسلاميون: لن يقدر على فهم لذة العرفان واللقاء بالله تعالى إلاّ مَنْ تسامى ليرى تفاهة لذّة السلطة والمال و..، تماماً كالطفل الصغير لن يعرف لذة السلطة والمال والجنس و.. إلا بخروجه عن حدّ الطفولة، ودخوله عالم المراهقة والشباب والنضج، هناك سيدرك أنّ كلّ تلك المعارك القاسية التي كان يخوضها في لعبه ولهوه مع أصدقائه لم تكن سوى حفنة من تفاهات وسخافات كان يظنّها شيئاً ما، ولم تكن بشيء.

من هنا، نعتقد أنّ الحياة الراكدة ـ وهي حياة قد تكون مجتمعيةً، وقد تعيشها شريحة واحدة في المجتمعات، وقد يعيشها أفراد ـ لا يمكن إصلاحها بالإقناع الفكري والثقافي المباشر، بل بالخطوات العملية التي تضع هؤلاء الناس في واقع آخر. وقد أتعب

بعض الإصلاحيين والتجديديّين المستنيرين في عالمنا العربي والإسلامي أنفسهم في إقناع المسلمين بضرورة الإصلاح والتجديد، ولم ينتبهوا إلى أنّ العقل الذي يتلقى خطابهم هو عقل زراعيّ ـ مثلاً ـ فيما خطابهم وليد حياة صناعيّة، وأنّ هذا العقل لن يتمكّن ـ بجدّ وحقيقة ـ أن يعي معنى هذا الخطاب الجديد إلاّ بأن يصبح صناعياً بنفسه، وإلا فلن يفهم الإصلاح إلاّ أولئك الأفراد ـ وليس الجماعات والشعوب ـ الذين امتازوا ففهموا. وإذا ظلّت مشاريع الإصلاح والتجديد تعيش مع الأفراد والنخب فلن يكتب لها النجاح؛ لأنّ نخبنا في كثير من الأحيان نخب مخمليّة، تجيد لعن المجتمع والتطهُّر منه، ويكثر في مُعْجَمِها نقد الآخر، بدل نقد الذات، فكيف سيسير المجتمع معها حينئذٍ؟!

وعلى هذا الأساس نحن بحاجة إلى خطاب إصلاحيّ تجديديّ يتزامن مع العصر الذي يعيشه العقل المسلم اليوم. وعندما أقول: العقل المسلم اليوم فأنا أحدّد زمنه الطبيعي المادّيّ، ولا أحدّد زمنه المناخيّ والثقافيّ والمعرفيّ. وهنا مكمن الخطر: أن أقدّم خطاب الغرب اليوم للمسلمين مع فارق زمنيّ أساس بين العقلين: الغربي؛ والإسلامي. فخطاب ما بعد الحداثة في الغرب لن يتمّ هضمه ببساطة في مجتمعات عربيّة لم تدخل إلى الآن الحداثة نفسها... حرقٌ للمراحل أدّى إلى حرق مشاريع الإصلاح، ومن ثم إلى اضطرارنا اليوم ـ بعد أكثر من قرن ونصف على حسن العطار ورفاعة الطهطاوي والأفغانيّ وعبده ومحسن الأمين ـ لتبرير شرعية الإصلاح والتجديد، بعد فشل أكثر من مشروع في الأمّة. إنّ مشكلة الكثير من مفكّرينا ومثقّفينا أنّهم انتقدوا مخاطبة المؤسّسة الدينيّة التقليديّة لأمم قد ماتت، كما يعبّر السيد الصدر، لكنّهم وقعوا داخل مجتمعاتهم أحياناً في مخاطبة أمم لم تولد بعد.

في هذا السياق لا نجد أنّ مشروع الإصلاح ينطلق من الثقافة الدينية وحدها. وبعض أولئك الذين أطلقوا خطاب تجديد الفكر الديني ليرَوْا فيه حلاً وحيداً لمعضلات عالمنا الإسلامي فكّروا هذه المرّة بطريقة قديمة وملغومة معاً؛ قديمة لأنّهم ما زالوا ينظرون إلى الفكر الديني في موقعه الذي كان يحتلّه في القرون الهجريّة الأولى؛ وملغومة لأنهم يقرّون بأن السبب الوحيد لتراجع حالنا اليوم هو الفكر الدينيّ، متناسين أنّ الذين تركوا الفكر الدينيّ من التيارات الأخرى لم يقدّموا هم أيضاً شيئاً يتباهون به على التيارات

الإسلاميّة، ولو أنّهم فكّروا في عصرنا الحاضر لعرفوا أنّ إصلاح الفكر الدينيّ ليس سوى ضلع من أضلاع خارطة الإصلاح في الأمّة، بل في الفكر الدينيّ نفسه. فطريقة التجديد الداخل ـ دينيّة شكل من أشكال التجديد، لا يكفي لوحده للنهوض بالأمّة اليوم، وإنّما لابدّ في عصرنا الراهن من التجديد الخارج ـ دينيّ أيضاً، أي تجديد أجهزتنا ومنظوماتنا المعرفيّة الأخرى وأوضاعنا السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة والتنمويّة والعلميّة والجامعيّة وغيرها. فليس من الضروري أن تعالج أمراض الجلد منه، بل قد تعالج من مكان آخر، كالمعدة.

إذاً هناك علاقة جدليّة بين الإصلاح الدينيّ والإصلاح الإنسانيّ؛ حيث يؤثّر كلٌّ منهما في الآخر، ويسبق كلٌّ منهما الآخر ويلحقه. وهنا حصل وهم التجديد، عندما أوقعنا القطيعة بين هذين المسارين، وكأنّ إصلاح الفقه أو الكلام كفيلٌ لوحده بإصلاح حالنا!

١٢ـ الإصلاح بين الداخل ـ ديني والخارج ـ ديني

تعتمد بعض الاتجاهات الإصلاحيّة على الإصلاح الداخل ـ دينيّ، فيما تذهب جماعة أخرى إلى الإصلاح الخارج ـ دينيّ. ونقصد بهذا التصنيف أنّ الإصلاح هل يجب أن يكون من خلال النصوص والمنظومات الدينيّة نفسها أم لابدّ أن يسبقه إصلاح آخر في المنظومات العقليّة التي يقوم عليها فهم الدين؟

أشرنا قبل قليل إلى ضرورة الإصلاح الخارج ـ دينيّ، لكنّ ما نريد التأكيد عليه هنا هو أنّ إحدى نقاط الانطلاق يفترض أن تكون من الوعي الفلسفيّ السابق على الدين، بما يستوعبه من فرعي: فلسفة المعرفة (الإيبستمولوجيا)؛ وفلسفة الوجود (أنطولوجيا). وأخصّ بالذكر هنا فلسفة المعرفة، سواء في ذلك دراسة المعرفة بوصفها دراسةً للأوّليات أم للمعارف الثانوية، وهذا ما يفتح على قضيّة المنهج، وأهمية الاشتغال على موضوع نقد العقل، وهو أمر أغفلته الكثير من حركات الإصلاح في الأمّة، اعتماداً على عنصر الإحياء. فنحن نعرف أنّ بعض الإصلاحيين في الأمّة اعتقد بأنّ صلاح حال هذه الأمّة يكون بإحياء المفاهيم الغائبة والفرائض المستبعدة، مثل: الجهاد، والأمر بالمعروف،

والنهي عن المنكر، وغير ذلك، ولم ينظر إلى إشكاليّة سوء فهمنا لهذه الفرائض، الأمر الذي يستدعي إصلاحاً في الفهم قبل الشروع في إحياء هذه الفرائض، حتى لا نقوم بإحياء فرائض ذات صور مفهوميّة وتاريخيّة قد تخرّب حال الأمّة، بدل أن تصلحه.

من هنا يكون الإصلاح المعرفيّ الفلسفيّ أسبق على المستوى العلميّ من الإصلاح الفلسفيّ الوجوديّ. وكذلك إصلاح فلسفة الوجود وعلم الكلام أسبق من إصلاح الفقه وعلوم الشريعة. وإصلاح أصول الاجتهاد أسبق من إصلاح بعض الاجتهادات والفتاوى هنا وهناك... إنّ هذا الترتيب مهمّ جداً، دون أن يلغي صحّة ألوان الإصلاح كلّها. وقد تعرّضت في مناسبات أخر لهذا الموضوع فلا أطيل.

لكنّ ما أريد الإشارة إليه هو أنّ العقل الفلسفيّ الإسلاميّ، الذي يفترض أن يكون سابقاً على العقل الدينيّ، بما يمثّل من منظومات تشريعيّة أو مليّة أو مذهبيّة أو غير ذلك، قد أدخل هو نفسه في مناخنا غير الصحّيّ في إطار انتماءات مغلوطة وغير صحيحة. فعندما تكون الفلسفة أمّ العلوم وأباها فهذا معناه أنّها سابقة على المعطيات الدينيّة التفصيليّة لأهل الأديان والملل والمذاهب. ومن الطبيعي في حال كهذه أن يكون العقل الفلسفيّ هذا ببُعدَيْه الوجوديّ والمعرفيّ عقلاً متعالياً على مثل هذه الانتماءات في مسيرة بحثه وتحليله، دون أن نلزمه بالوصول إلى عكسها في المرحلة اللاحقة، التي تعبّر عن مرحلة النتائج والآراء. وفي حال من هذا النوع عندما يتمّ دَيْنَنَة الفلسفة وأسلمتها ومذهبتها فهذا يعني ليّاً لعنقها، وتطويعاً لعقلها وإخضاعاً، وليس توفيقاً بين العقل والنصّ. فليس التوفيق المذكور بمجرّد أن نخرج بنتائج تتوافق فيها الشريعة مع الحقيقة ومع الطريقة ولو على حساب سلامة المنهج، فهذا الأمر قد فعله المعتزلة من قبل وفقاً لنظريّاتهم في المجاز والتأويل، وليس بالمفخرة للفلسفة الصدرائيّة، وإنّما المهم أن تكون عملية التوفيق هذه عفويّة واستدعاءً تلقائياً، دون فرض على العقل الفلسفيّ، أو تطويع لدلالات النصوص الدينية، أو توجيه في اللاوعي لشهود الباطن عند العارف والصوفيّ. هنا يكون التوفيق منسجماً مع حجم الشعار الذي أطلقته بعض المدارس الفلسفيّة المتأخّرة، وصار بمثابة الحقيقة القطعيّة، التي قد يشكّك فيها على مستوى قدرتها على المقاربة بين النصّ والعقل من خلال المحافظة على هويّتهما وكينونتهما معاً.

إنّ الإنجاز الصدرائيّ الذي تعتمده بعض حركات الإصلاح في مجتمعاتنا اليوم كان كبيراً جداً، يستحقّ الدرس والتقدير، وكان تغييبه لأسباب قوميّة أو مذهبيّة ظلماً كبيراً، لكنّه ما زال بحاجة ماسّة إلى الاختبار المنهجيّ الذي أشرنا إليه، من حيث قدرته على الحفاظ على هويّة النصوص ودلالاتها في أفقها القائم لها. ولهذا فلدينا تحفّظ على غير طريقة من طرق فهم النصوص من قبل بعض رجالات هذه المدرسة. ونميل إلى خيار تبنّي مصالحة تجعل الثلاثة ـ أي العقل والنصّ والقلب ـ متحرِّرة من بعضها في مرحلة ذاتها وعملها، وقادرة في المرحلة اللاحقة على التوفيق الذي يحافظ عليها وعلى استقلالها، بحيث لا يتمّ تمزيق دلالات النصوص بحجّة المعاني الباطنيّة وجهاز الترميز الذي يقال بأنّ القرآن الكريم ـ مثلاً ـ قد بُني عليه، كما لا يتمّ إسقاط الدلالات اللغوية بحجّة أنّ هذه النسخة القرآنية التي بين أيدينا هي الشكل الأدنى لتجلّي العلم الإلهيّ، ومن ثم فينبغي الذهاب خلف نسخة أرفع قيمةً يمكن أن نطلّ عليها في عالم المثال أو في عالم أرقى منه، وهو عالم العقل. إنّ هذه الطرق حتى لو كانت صحيحة في حدّ ذاتها لا تحقّق مفهوم المصالحة؛ لأنّ المصالحة تعني بقاء كلّ طرف في مستوى ذاته، لا تلاشيه أمام الآخر. فهذه مصارعة وصرع، وليست مصالحةً وصلحاً.

وأخيراً، كنتُ أودّ من خلال هذه الملاحظات النقديّة المتواضعة على بعض الرؤى الإصلاحيّة أن نساهم في نقد الذات نقداً هادئاً وموضوعياً، ولا نريد جلدها بقدر ما نريد ترشيد وعينا الإصلاحيّ، الذي نسأل الله تعالى أن يوفّقنا للمزيد فيه، وفي طريقه سبحانه، إنّه وليٌّ قدير.

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٢٤).

المهدوية والديمقراطية
رصد خلفيات الإشكالية ونقدها

د. أبو القاسم فنائي (*)

ترجمة: حسن مطر

مقدّمة

إنّ تبويب المسائل وتصنيفها بحسب أولويتها، وتحديد المسائل الأصلية والأساسية، وفصلها عن المسائل الفرعية، وإعطاء الأولوية لحلّ المسائل الواقعة في الدرجة الأولى، من واجبات الإنسان العقلائية. أي إنّ العقل يأمرنا في مقام التحقيق والبحث والتنقيب أن نصنِّف المسائل بحسب أهميتها وأولويتها. ولذلك علينا قبل الخوض في مسألة من المسائل أن نحرز أولويتها وأهميتها، وأن نبرر انتقاءنا لها وتقديمها بالبحث على غيرها، من خلال إثبات أنها في الوقت الراهن أهم من غيرها، فلا يوجد ما يضاهيها في الأولوية والأهمية. إنّ المراد من المسائل الأصلية والأساسية تلك المسائل التي بحلّها يتم حلّ المسائل الفرعية الأخرى تلقائياً. من هنا كان الخوض في هذه المسائل الأصلية والأساسية راجحاً من الناحية العقلية والمنطقية.

وأعتقد أنّ هذه الحقيقة لم تؤخذ بنظر الاعتبار في مورد السؤال عن النسبة بين المهدوية والديمقراطية. ولذلك سينصبّ جهدي في هذه المقالة على بيان أنّ السؤال عن النسبة بين المهدوية والديمقراطية سؤال فرعي. وعليه فإنّ الحلّ الأنسب لذلك يتوقف على العثور على الإجابة عن السؤال الأصلي والأساسي الذي يتفرّع عنه هذا السؤال. وفي الحقيقة أنه قبل أن يكون لي موقف خاص بشأن هذه المسألة أسعى إلى توضيح هذه النقطة، وهي أنه إذا كان هناك نزاع في هذا الخصوص فلابد من البحث عن جذوره

(*) أستاذ جامعي معروف، من الشخصيات البارزة في طرح مشروع علم الكلام الجديد، من إيران.

وأصوله التي بدأ منها.

إنّ **أول مسألة** يجب علينا التنبه لها هنا هو أنه لا موضوعية لـ (المهدوية) في ما نحن فيه، فهي ليست في الحقيقة سوى مصداق لمفهوم أوسع. وإذا كان هناك عدم انسجام وتناغم بين (المهدوية) و(الديمقراطية) فإنّ ذلك يعود في حقيقته إلى عدم الانسجام بين (الإمامة) و(الديمقراطية). وعليه إذا كان هناك مَنْ يذهب إلى عدم التناغم بين المهدوية والديمقراطية فهو في الحقيقة يذهب إلى عدم التناغم بين الإمامة والديمقراطية. وإذا كان هناك من يذهب إلى انسجام المهدوية مع الديمقراطية فعليهم في الدرجة الأولى أن يثبتوا هذا التناغم والانسجام بين الإمامة والديمقراطية. إذاً محل النزاع الحقيقي هو في (النسبة بين الإمامة والديمقراطية)، وليس في (النسبة بين المهدوية والديمقراطية).

المسألة الثانية: إنه إذا كان هناك عدم انسجام بين الإمامة والديمقراطية فمردّ ذلك لا يعود إلى عدم الانسجام بين المقام العلمي والمعنوي للإمام والديمقراطية، أي إن علم الإمام للغيب وعصمته ومرتبته المعنوية وارتباطه الخاص بالله تعالى لا يتنافى مع الديمقراطية. وإنما إذا كان هناك تنافٍ وعدم انسجام فهو في التبعات والآثار (الحقوقية) و(السياسية) التي يرتِّبها بعض الشيعة على مقام ومنزلة الإمام المعنوية، أي إذا كان هناك من تعارض بين فكرة الإمامة والديمقراطية فإنما هو تعارض بين (الولاية السياسية) للإمام والديمقراطية، وليس بين (الولاية المعنوية) للإمام والديمقراطية. وبعبارة أخرى: لو أنّ شخصاً رأى للأئمة أكبر المقامات العلمية والدرجات المعنوية، وذهب في الوقت نفسه إلى المساواة بين الأئمة وسائر الناس في الحقوق والصلاحيات السياسية والاجتماعية، وأن ليس للأئمة بسبب ما يتمتعون به من الأفضلية العلمية والمعنوية أية حقوق وصلاحيات سياسية خاصة زائدة على سائر الناس، وليس لهم حق النقض على الآخرين، فعندها لن يكون هناك أي تعارض أو تنافٍ بين الإمامة والديمقراطية.

يتضح مما تقدم عدّة أمور: **الأول:** إنّ الاعتقاد بالتفاوت بين مقام النبي المعنوي ومقام الإمام لن يغير من نتيجة بحثنا؛ لأنه إذا كانت هناك مشكلة في هذه الناحية فإنها تنشأ من حقوق وصلاحيات الإمام، وولايته السياسية الخاصة. ويذهب الكثير من الشيعة إلى عدم وجود أي فرق من هذه الناحية بين النبي والإمام، أي إنّ أئمة الشيعة يرثون جميع

حقوق وصلاحيات النبي السياسية، سواء في ذلك المراتب المعنوية أو بعض جوانبها. وبتعبير آخر: هناك اشتراك بين النبي والإمام في الإمامة السياسية، فالنبي الذي يتمتع بمنصب النبوة واجدٌ لمنصب الإمامة أيضاً.

وعليه نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنه إذا كان هناك من تنافٍ بين الإمامة والديمقراطية فهذا التنافي موجود أيضاً بين النبوة والديمقراطية، ولن تكون هناك (موضوعية) للإمامة في بحثنا أيضاً. إنّ النزاع يقع في هل أنّ الحقوق والصلاحيات السياسية الخاصة لأولياء الله (الأنبياء والأئمة) منسجمة مع الديمقراطية أم لا؟ ولن يكون للتساؤل القائل بأنّ أئمة الشيعة يوحى إليهم أم لا أي تأثير على نتيجة البحث. ولن ندخل في تفاصيل ذلك، ومنها: رأي الإمام الخميني في ذلك، حيث قال بأن الأئمة يوحى إليهم أيضاً. ومن هذه الناحية لا فرق عنده بين الإمام والنبي، فالأئمة يوحى إليهم رغم أنهم ليسوا من الأنبياء، ولكن جبرئيل كان يهبط عليهم كما كان ينزل على غيرهم من الصالحين، من قبيل: السيدة مريم العذراء.

حقّ التشريع بالنسبة لأهل البيت عليهم السلام

وفي ما يتعلق بحق التشريع ـ طبقاً للرأي التقليدي والسائد ـ فإن التشريع يطلق على معنيين: **الأول:** إنّ حق التشريع من مختصات الله تعالى، فحتى النبي لا يحق له التشريع، وإنما يقتصر دوره على إبلاغ تشريع الله إلى الناس. وعليه لا فرق من هذه الناحية بين النبي والإمام. **الثاني:** هناك من وجهة نظر بعض الشيعة معنى آخر للتشريع، وهو بهذا المعنى يشترك فيه النبي والإمام، فيكون لهما حق التشريع. وإنّ الذين يؤمنون بولاية الفقيه يوسِّعون دائرة هذا المعنى من التشريع، ويمنحونها للفقيه أيضاً، فيكون للفقيه حق التشريع الثابت للنبي والإمام المعصوم. إنّ لحق التشريع في المعنى الثاني مرتبتين: **الأولى:** وهي أدنى مرتبةً من الثانية، وتتمثل في تعطيل الأحكام الأولية والثانوية التي تمّ تشريعها من قبل الله تعالى. **والثانية:** حق إصدار الأحكام والتشريعات الحكومية. وحيث تتمتع هذه الأحكام بإمضاء الله تعالى فلن يكون بينها وبين الأحكام الإلهية الأولية والثانوية أي فرق من ناحية الآثار والخصائص الحقوقية المترتِّبة عليها. وعلى أية حال فإنّ حق

التشريع بهذا المعنى الثاني جزء من الحقوق والصلاحيات السياسية الثابتة للنبي والإمام، ولا يوجد أيّ فرق في هذه الناحية بين النبي والإمام.

سراية إشكالية المهدوية والديمقراطية إلى الفكر السني

والنتيجة الثانية التي يمكن الحصول عليها من التوضيحات السابقة هي أنّ هذا الإشكال لا يختص بالمهدوية والتشيع والعقائد الشيعية، بل هناك بعض السنة الذين يواجهون هذا الإشكال أيضاً، وعليهم أن يبحثوا عن مخرج من هذا الإشكال؛ لأنهم يذهبون أيضاً إلى انتقال خصائص النبي بعد رحيله إلى الخلفاء من بعده، ولا يرَوْن فرقاً من هذه الناحية بين النبي وخلفائه. وعليه فإن عدم انسجام المهدوية مع الديمقراطية كعدم الانسجام بين النبوة والخلافة، وليس هناك من هذه الناحية أي فرق بين الشيعة والسنة.

والنتيجة الثالثة هي أنّ النزاع بشأن انسجام أو عدم انسجام المهدوية مع الخاتمية لا ربط له بالنزاع حول انسجام أو عدم انسجام المهدوية مع الديمقراطية. فإذا كان هناك عدم انسجام بين المهدوية والخاتمية فإنه ناتجٌ من داخل الدين؛ لكونه واقعاً بين اعتقادين دينيين. في حين أن عدم الانسجام مع الديمقراطية ناتجٌ في حقيقته من خارج الدين؛ لوقوعه بين بعض المعتقدات الدينية وبعض المفاهيم الخارجة عن دائرة الدين ومجاله. وكما رأينا فإنّ التفكير الديني الذي لا يبدو منسجماً مع الديمقراطية لا يختصّ بالمهدوية، بل إن عدم الانسجام الذي يبدو ظاهراً بين المهدوية والديمقراطية موجود بين الديمقراطية والإمامة، وبين الديمقراطية والنبوّة أيضاً. وعليه فإنّ حل مشكلة التنافي بين المهدوية والخاتمية لن يساعد على حل المعارضة وعدم الانسجام بين الخاتمية والديمقراطية، سواء أكان هذا الحل من طريق إنكار المهدوية أو أي طريق آخر. ولذلك يتعيّن على من ينكر المهدوية أن يعمل على حل التعارض القائم بين الحقوق والصلاحيات السياسية الخاصة بالنبي وخلفائه وبين الديمقراطية[1]. وبذلك يمكن لنا أن ندعي أنّ النزاع الحقيقي يقع في (النسبة بين النبوة والديمقراطية). وطبعاً فإنّ للنبوّة، كما للإمامة، بعدين: معنوي؛ وسياسي. وإذا كان هناك عدم انسجام فإنما يقع بين البعد السياسي للنبوة من الحقوق والصلاحيات الخاصة بالنبي وبين الديمقراطية.

وقد يقول قائل: إنّ هذا النزاع ليس سوى نزاع لفظيّ محض، ولا ربط له بالمشاكل الراهنة، والتي هي مورد ابتلاء المجتمعات الإسلامية أو الشيعية؛ لأننا حالياً نقول بختم النبوّة من جهة، ومن جهة أخرى نعيش أجواء عصر الغيبة. ولكن من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الذين يذهبون بعد رحيل النبي إلى القول بنظرية الخلافة، وكذلك الذي يدعي خلافة الفقهاء في عصر الغيبة ونيابتهم من قبل صاحب العصر والزمان، يؤمنون بانتقال جميع حقوق وصلاحيات النبي السياسية إلى الأئمة (أو الخلفاء) بعد رحيله، وهناك من هذه الجماعة من يذهب إلى ثبوت هذه الحقوق والصلاحيات للفقهاء في عصر الغيبة أيضاً. وعليه إذا كان هناك عدم انسجام بين الإمامة والنبوّة وبين الديمقراطية فإنه يؤثّر على واقعنا الراهن بشكل مباشر، ولذلك فإنّ حل عدم التناغم والانسجام يحظى بالنسبة لنا بأهمية قصوى من الناحية العملية.

وقد توصلنا حتى الآن إلى النتائج التالية:

١. إذا كان هناك عدم انسجام بين المهدوية والديمقراطية فإنه يعود في الأصل إلى التنافي بين الإمامة والديمقراطية.

٢ـ إذا كانت هناك منافاة بين الإمامة والديمقراطية فإنّها موجودة بين الخلافة والديمقراطية أيضاً.

إذا كانت هناك منافاة بين الإمامة والديمقراطية فإنّ هذه المنافاة ستكون موجودة بين النبوّة والديمقراطية أيضاً. وإنّ عدم الانسجام المبحوث هنا ليس بين مرتبة الولاية المعنوية للشخص وبين الديمقراطية، بل بين الولاية السياسية (الحقوق والصلاحيات السياسية الخاصة التي تترتب على تلك المناصب والمقامات المعنوية) والديمقراطية. وإنّ عدم انسجام المهدوية مع الديمقراطية لا ربط له بعدم انسجام المهدوية مع الخاتمية.

مديات الإشكالية

المسألة الأخرى التي يتعين علينا الانتباه لها هي أنّ حقوق النبي وصلاحياته السياسية إذا لم تكن منسجمة مع الديمقراطية فإن ذلك مسألة بنائية ناشئة عن عدم انسجام أكثر تجذراً وعمقاً، وهو عبارة عن عدم الانسجام بين (حقّ الطاعة) لله تعالى

و(الديمقراطية). والدليل على ذلك واضح، وهو أنّ الذين يثبتون تلك الحقوق والصلاحيات الخاصة للنبي، وبتبعه للإمام والخليفة، وبتبعهم للولي الفقيه في عصر الغيبة، إنما يثبتونها لهم بالاستناد إلى حق الطاعة لله تبارك وتعالى وإرادته وحكمه؛ فإنّ هؤلاء لا يقولون بأنّ النبي قد حصل على هذه الامتيازات من عنده، بل يرون لها منشأً إلهياً، وأنّ علينا أن نطيع النبي لأنّ الله أمرنا بذلك، وقد فوّض إليه مثل هذه الحقوق والصلاحيات، ونصبه في هذا المنصب. وإن إطاعة الله واجبة على الناس؛ لأن له حقّ الطاعة عليهم، وهم مكلفون تجاهه سبحانه وتعالى.

إنّ بعض علماء الدين الذين يدعون عدم انسجام الإسلام مع الديمقراطية يذهبون في ادعائهم هذا من خلال التمسك بتعريف عن الإسلام والديمقراطية؛ حيث يقولون: إنّ الإسلام يعني حكم الله، والديمقراطية تعني تحكيم رأي الناس، وعند وقوع التعارض بين حكم الله وحكم الناس لن يكون هناك لحكم الناس أية مشروعية. وعليه يكون هناك تعارض بين الديمقراطية والإسلام.

إذاً إنّ مصدر المشكلة يكمن في إطار حق الطاعة لله تعالى، فإن كان حق الطاعة لله حقاً مطلقاً فعندها يتنافى هذا الحق مع الديمقراطية. وإنّ الذين يذهبون إلى انسجام المهدوية مع الديمقراطية عليهم أن يثبتوا انسجام حق الطاعة لله مع الديمقراطية.

ومن المناسب هنا أن نشير إلى نقطة ضمنية ومهمة، وهي أنّ من الأساليب الرائجة لإيجاد التناغم بين الديمقراطية وحقّ الطاعة لله تقييد الديمقراطية بحدود المباحات الشرعية. ففي هذا الرأي يفترض الإطلاق في حق الطاعة لله تعالى، وفي الوقت نفسه يدّعى أنه في الموارد التي لا يكون لله فيها حكم ملزم، ولم يوجب شيئاً أو يحرّمه عليهم، فإنه لن تكون هناك فعلية لحقّ الطاعة له، ويكون الناس أحراراً في العمل طبقاً لإرادتهم الفردية والجماعية. وينسجم مثل هذا التفسير لحق الطاعة لله تعالى مع الديمقراطية المقيّدة والمشروطة بأحكام الشرع (المشروطة المشروعة). ولكن المهم هو أنه بفعل إنكار أو قبول الحقوق السياسية الخاصة بالنبي والإمام (والولي الفقيه أو الحاكم الشرعي) تتسع أو تضيق رقعة المباحات الشرعية. فإذا كان هناك من يؤمن بأنّ للنبي حق النقض، وتقديم حكم النبي على أحكام وإرادة الناس، فعندها تضيق دائرة المباحات

الشرعية، وبتبعها تغدو حدود مشروعية الديمقراطية مقصورة على موارد محدودة، لا تكون لله والنبي فيها أية أحكام إلزامية. ومن يثبت حقوق النبي وصلاحياته للإمام والولي الفقيه تكون مساحة المباحات الشرعية عنده، وبتبعها سعة مشروعية الديمقراطية، أضيق من ذلك بكثير. وهذه هي القراءة السائدة عن الديمقراطية الدينية في أوطاننا.

طبقاً لهذه الرؤية فإنّ الديمقراطية الدينية تعني الديمقراطية المقيّدة بالأحكام الفقهية ورأي الولي الفقيه وتصويبه وتنفيذه. وبعبارة أخرى: إنّ الديمقراطية الدينية عبارة عن الديمقراطية في إطار الأحكام الشرعية، شريطة أن نعتبر الأحكام الشرعية أعمّ من الحكم الأولي والثانوي والحكومي.

وهناك الكثيرون من الذين لا يؤمنون بولاية الفقيه المطلقة يحملون مثل هذا التعريف عن الديمقراطية الدينية. وإنّ الفارق الوحيد بين هذين الفريقين يكمن في سعة حدود المباحات الشرعية، ومساحة مشروعية الديمقراطية من الناحية الدينية. ولا يرتضي الفريق الأخير تقدم الأحكام الحكومية للولي الفقيه على آراء الناس. ففي رأي هؤلاء الحكومة ـ سواء أكانت من باب الولاية أو الوكالة ـ مقيدة بالأحكام الإلهية الأولية والثانوية، وإنّ المسؤولين في الدولة إنما يحق لهم الحكم في إطار الأحكام الإلهية، وليس لهم حق نقض أو تغيير هذا الإطار، وإذ آمنا بأصل مشروعية الحكم الحكومي فهو واجب الاتباع إذا كان منسجماً مع الأحكام الإلهية الأولية والثانوية.

حتى الآن كان بحثنا يدور حول مفهوم (المهدوية). وقد سعينا إلى أن نثبت عدم موضوعية المهدوية والإمامة والنبوّة في هذا البحث، وإذا كان هناك من نزاع فإنما هو في حدود حقّ الطاعة لله تعالى، وأنه إذا كان هناك عدم انسجام فهو أوّلاً وبالذات بين (حق الله) و(الديمقراطية)، وإن سائر النزاعات الأخرى متفرّعة عن هذا النزاع. ولذلك إذا أردنا أن نخوض في المسألة الأساسية، ومعالجة الداء جذرياً، فعلينا، بدلاً من الخوض في النسبة بين المهدوية والديمقراطية، أن نعالج التعارض بين حقّ الله والديمقراطية، وبعبارة أخرى: علينا أولاً أن نعالج التعارض بين (الثيوقراطية) و(الديمقراطية)، أو أن نثبت عدم وجود أي تنافٍ بين هاتين المقولتين إطلاقاً.

مفهوم الديمقراطية وأصولها، إشكالية الجمع بين الديمقراطية وحقّ الله

ومن الآن فصاعداً نخوض في مفهوم الديمقراطية. ومن وجهة نظري فإنّ طرف النزاع هنا ليس هو (الديمقراطية) أيضاً، بل هو مبنى الديمقراطية، المتمثّل بـ (حقوق الإنسان). إنّ الديمقراطية تنشأ **أولاً**: من حقّ الناس في تعيين الحكام، **وثانياً**: من المصادقة على القوانين. وعليه إذا كان هناك عدم انسجام فهو واقع بين حقوق الله وبين حقوق الإنسان. وإذا أخذنا موقفاً واضحاً وصريحاً في ما يتعلق بحق الله وحقوق الإنسان فإنّ سائر النزاعات الفرعية سيتم حلّها تباعاً وتلقائياً.

ولو تفحَّصنا الفلسفة الديمقراطية سنصل إلى حقوق الإنسان. أي إنّ أقوى التبريرات الموجودة للديمقراطية، وأكثرها إقناعاً، هو القول بأنّ الديمقراطية من لوازم وتبعات حقوق الإنسان. وإنّ الديمقراطية تحصل من خلال تطبيق حقوق الإنسان على الساحة السياسية، ومن حق تقرير المصير ينشأ الحق في التصميم والإرادة، وحق الترشح، وحق الانتخاب، وحق التقنين، والحرية، والمساواة، واستقلال المواطنين، وتوزيع السلطات والقوى السياسية بشكل عادل. وتقوم على هذه الفرضية القائلة بأن المساحة العامة ملك مشاع لجميع المواطنين ضرورة أن تدار السياسة طبقاً لآراء المواطنين ورضاهم. ومن هذه الزاوية إذا أراد البعض؛ للتوفيق بين الدين والديمقراطية، تجريد الديمقراطية من حقوق الإنسان، أو تقييد حقوق الإنسان بالأحكام الدينية، فإنهم في الواقع لن يبقوا شيئاً من حقوق الإنسان، ولن يبقوا شيئاً من الديمقراطية.

إذاً النزاع الأساسي يكمن في كيفية الجمع بين حق الله في التقنين وإدارة المجتمع وطريقة الحكم من جهة، وتعيين أو نصب الحكام من جهة أخرى، وبين حق الناس في هاتين المسألتين؟ وكما نعلم فإنّ السؤالين الأساسيين في فلسفة السياسة عبارة عن: كيف يجب أن نحكم؟ ومن الذي يجب أن يحكم؟ يقول المؤمنون بالديمقراطية: إنّ الإجابة عن هذين التساؤلين يدخل في حقوق الناس وصلاحياتهم، أي يجب تحديد شكل الحكومة وشخص الحاكم من خلال الرجوع إلى أصوات الناس وآرائهم، وإنّ مشروعية الحكومة تتوقف على آراء الناس، حدوثاً وبقاءً، ونفياً وإثباتاً. ومن ناحية أخرى يقول المؤمنون بوجود الله وثبوت حقّ الطاعة له على الإطلاق: إنّ الإجابة عن السؤالين المتقدمين

داخل في صلاحيات الله وحقوقه (الثيوقراطية)، وللكشف عن إجابته لابد من استنطاق النصوص الدينية، دون آراء الناس، وإنّ مشروعية الحكومة تتوقف على التنصيب من قبل الله، وتطبيق أحكامه من قبل الحاكم الذي نصبه. ويكون رضا الناس مهماً إذا كان منسجماً مع رضا الباري تعالى، وكان الحاكم منصوباً من قبله، وفي صورة التعارض بين حق الخالق، والحاكم المنصوب من قبله، وبين حقوق الإنسان فإما أن يكون الحق الأول هو المقدَّم، أو لا يكون للحق الثاني وجود أصلاً.

وعليه فإنّ التعارض الأساس والمبنائي يقوم بين (حق الله) و(حقوق الإنسان). ولو أننا استطعنا العثور على حلٍّ صحيح ومقنع لهذا التعارض فإن سائر النزاعات والتعارضات البنائية سيتم حلها تلقائياً وعلى النحو المطلوب. ولذلك، بدلاً من أن نتساءل عما إذا كانت المهدوية تتعارض مع الديمقراطية، علينا أن نتساءل عما إذا كانت حقوق الإنسان تتعارض مع حقوق الله؟ وبعبارة أخرى: إنّ سؤالنا الأصلي هو: هل يحق لله أن ينقض حقوق الإنسان؟[٢]؛ فإذا كان لله كامل الحق في أن ينقض حقوق الإنسان كان بإمكانه أن يمنح مثل هذا الحق للنبي والإمام المعصوم، وبتبعهم إلى الولي الفقيه؛ وأما إذا لم يكن لله مثل هذا الحق لم يكن له تفويض مثل هذا الحق لغيره من باب أولى. وبعبارة أخرى: هل يحق لله أن يضع أحكاماً تتنافى وحقوق الإنسان؟ وهل يحق لله أن يفرّق بين عباده من ناحية الحقوق والصلاحيات السياسية، فيسلط بعضهم على بعض من خلال التنصيب، ويحكمهم على مصائرهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم؟ وهل يمكن اعتبار علم الغيب والعصمة للنبي والإمام، أو فقاهة وعدالة الفقهاء، من الوحدات القياسية أخلاقياً، فيمكن من ناحية الأخلاق الاجتماعية تبرير مثل هذا التمييز والمحاباة؟ وهل يمكن لله من خلال نصب شخص بوصفه إماماً أو ولياً فقيهاً أن يتجاهل الضوابط الأخلاقية، وعلى رأسها أصل العدالة؟

والمسألة الملفتة للانتباه هي أنّ لهذا النزاع تاريخ طويل جداً، رغم أنها كانت تطرح في الماضي بصيغ وعناوين أخرى. فالحقُّ أنّ النزاع حول نسبة حقوق الإنسان إلى حقوق الله صيغة جديدة وعصرية عن النزاع بشأن كون الحسن والقبح عقلياً أو شرعياً، حيث احتدم الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول ما إذا كان الحسن والقبح عقلياً أو دينياً

وشرعياً. والخلاف الذي سنخوض فيه يقع حول ما إذا كانت حقوق الإنسان (طبيعية) و(عقلية) أو (شرعية) و(نقلية)؟ إذا كانت حقوق الإنسان (شرعية) وجب اكتشاف حدودها وثغورها من خلال الرجوع إلى (النقل) والنصوص الدينية؛ وإما إذا كانت (طبيعية) وفطرية كان الطريق إلى اكتشافها هو العقل. هناك في تحديد وتعيين النسبة بين حقوق الإنسان وحق الله اتجاهان فكريان: **الأول:** الاتجاه النقلي؛ **والثاني:** الاتجاه العقلي. والاتجاه النقلي هو في الحقيقة نفس اتجاه الأصولية الدينية، أي إنّ النقلية في الأخلاق والفقه والمعرفة تؤدي منطقياً إلى الأصولية في السياسة. فهؤلاء؛ وبسبب من وجود أدلة نقلية تدل في ظاهرها على نقض أو تخصيص حقوق الإنسان من قبل الله، يذهبون إلى أنّ الإنسان ليس له أولاً وبالذات أيّ حقّ بغضّ النظر عن حكم الله وإرادته، ويقولون بوجود فرق بين حقوق الإنسان في الغرب وحقوق الإنسان في الإسلام، وإننا نلتزم بحقوق الإنسان ما لم تتعارض والأحكام الإسلامية. وفي رأي هؤلاء ليس للإنسان في الحالة الطبيعية والفطرية، أي بغض النظر عن الخلق وقبل الشرع، أيّ حق، وإنّ جميع الحقوق وضعية واعتبارية. وإننا حينما نراجع النصوص الدينية نجد أنّ الله، ومن خلال الأحكام التي وضعها، قد فرّق بين النبي والناس العاديين، وبين الإمام والناس العاديين، وبين الفقيه وغير الفقيه، وبين المسلم والكافر، وبين الشيعي والسني، وبين الرجل والمرأة، من الناحية الحقوقية، ويقسّم الناس إلى مواطنين من الدرجة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، ولكن لما كان الله عادلاً فعلينا أن نستنتج بأنّ هذه الفوارق الحقوقية منسجمة مع روح العدالة الإلهية.

إنّ أنصار وأتباع هذه الرؤية في الفترة الراهنة والمعاصرة يقولون: إنّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان للعبادة والطاعة، وإنّ إطاعة الحكومة الدينية هي عين إطاعة الله، وكما أنه ليس لنا أيّ حق في قبال الله تعالى، وأننا مجرّد مكلفين، كذلك هو شأننا تجاه الحكومة الدينية. وخلاصة القول: إنّ أهم مستند لإنكار حقوق الإنسان عند هؤلاء هو عدم انسجام هذه الحقوق مع الأدلة النقلية التي تعمل على بيان الأحكام الشريعة.

أما العقلانيون فيقولون: إنّ للإنسان حقوقاً بما هو إنسان، وإنّ هذه الحقوق (الطبيعية) الفطرية والعقلية، والتي تسبق الحقوق الدينية، ليست اعتبارية، ولا شرعية،

وإنّ خلق الله للإنسان هو وثيقة اعتراف من قبل الله بهذه الحقوق، وعليه فإن الخالق نفسه لا يحقّ له نقض أو تخصيص هذه الحقوق؛ لأنّ في نقضها ظلم، وإن اتصاف الله بالعدالة يحول دون أن يلحق العباد منه حيف أو ظلم. وعليه إذا أردنا أن نجمع بين حق الله وحقوق الإنسان علينا أن نوفق بين حق الله وعدالته، وعلينا أن نفهم حق الله بشكل ينسجم مع عدالته. إنّ إنكار حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية يفرغ وصف العدالة الإلهية من محتواها، أي إننا إذا أنكرنا حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية فلن يكون هناك أيّ فرق بين العدل والظلم، وسيكون العدل والظلم في حق الله تعالى سالبة بانتفاء الموضوع.

طبعاً يمكن لله تعالى أن لا يخلق أيّ إنسان ابتداءً، ولكنه لا يستطيع خلق إنسان ثمّ يجرّده عن إنسانيته. وإنّ حقوق الإنسان جزء لا يتجزأ من هويته الإنسانية، وشرط ضروري لبقائه على إنسانيته. إنّ حرمان الإنسان من حقوقه الفطرية والطبيعية اعتداء على ساحته الإنسانية، وتجاهل لكرامته، ورفع للحواجز الفاصلة بين الإنسان والحيوان. وإنّ الإنسان مجرّداً عن حقوقه الإنسانية مفهوم مبهم مجرد عن اللون والطعم والرائحة، ولن يكون هناك أي فرق بينه وبين سائر الأشياء وسائر الحيوانات. وإنّ تديُّن الإنسان الفاقد للحقوق الفطرية والطبيعية يفتقر إلى أية قيمة من الناحية الأخلاقية.

ومضافاً إلى ذلك يمكننا أن نسأل: ما هي طبيعة حق الله على عباده؟ لا شك في أنّ هذا الحق لا يمكن أن يكون وضعياً أو اعتبارياً أو شرعياً؛ لأنّ الله تعالى لا يمكنه أن يضع لنفسه مثل هذا الحق عن طريق التشريع، وإلا كان بإمكانه أن يسلب هذا الحق عن نفسه. كما أنّ شرعية هذا الحق تؤدي إلى التسلسل في مقام الامتثال، وبالتالي إلى نفي جميع الحقوق والتكاليف الشرعية. كما يذهب بعض المتكلمين من الشيعة إلى أنّ شرعية الحسن والقبح تؤدي إلى النفي الكامل للحسن والقبح.

وعليه فإنّ حق الطاعة لله يجب أن يكون حقاً طبيعياً، يمكن إدراكه من قبل العقل. ولكن إذا كان الأمر كذلك يمكننا الادعاء بأن الحقوق الطبيعية غير منحصرة بحق إطاعة الله، وأنّ العقل الذي يدرك الحق الطبيعي لإطاعة الله يستطيع أن يدرك حقوق الإنسان الطبيعية أيضاً، وأنّ ذلك العقل الذي يقول: إنّ لله مثل هذا الحق على عباده يقول: إنّ للإنسان بما هو إنسان مثل هذه الحقوق.

وبعبارة أخرى: إنّ الذين ينكرون وجود حقوق فطرية وطبيعية للإنسان، ويقولون: ليس للإنسان أي حق طبيعي أو فطري، بل هو مكلف فحسب، وإنّ حقوقه بأجمعها ليست طبيعية، وإنما تنتزع من التكاليف الشرعية، لا يمكنهم ادعاء كون جميع التكاليف وضعية واعتبارية، بل لا مناص لهم من الادعاء بأن هناك في الأقل وجود لتكليف فطري وطبيعي، وهو عبارة عن وجوب إطاعة الأوامر الإلهية. وإنّ هذا التكليف الفطري والطبيعي هو الدليل الذي يبرر الدفع والحث إلى العمل بالتكاليف (الشرعية). وإنّ هذا التكليف الفطري والطبيعي متناظر للحق الطبيعي لله وقائم عليه. ولكن السؤال هو: على أيّ شيء يقوم هذا الحق والتكليف الطبيعي؟ وما هو الطريق إلى معرفتهما وإدراكهما؟ ولمّا كان هذا الحق وذلك التكليف طبيعيين لن يكون بالإمكان كونهما ناشئين عن الإرادة التشريعية لله تعالى وحكمه، وإنّ إدراكهما من طريق النقل يواجه محذوراً أيضاً.

ولذلك يجب علينا القول بأنّ هذا الحق والتكليف طبيعيان، وأخلاقيان، وسابقان على الدين، ومقدمان على الفقه، ويدركان من طريق العقل. ولكن السؤال هو: ما هو الفارق بين هذا الحق والتكليف الطبيعي الذي يميزهما عن سائر الحقوق والواجبات الطبيعية؟ وإذا كنا قبل الرجوع إلى الشريعة، ودراسة الأدلة النقلية، والخوض في كشف الحقوق والواجبات الشرعية، مضطرين ومأمورين بتوظيف العقل المستقل عن الشرع؛ للتعرف على حق الله الطبيعي على عباده، وواجبهم الطبيعي تجاهه، فلماذا لا نستطيع أو لا يجب علينا أن نسلك ذات الطريق للتعرف على حقوق الإنسان الطبيعية، واكتشافها؟ ولماذا يجب أن نقيد التأملات والبحوث العقلية والفلسفية في ما يتعلق بحقوق الإنسان بالأدلة النقلية الأضعف، ونخصصها بها؟

إنّ الأصل العام الذي علينا الإذعان له من الناحية العقلائية هو ضرورة قيام الحقوق والتكاليف الشرعية والاعتبارية على الحقوق والتكاليف العقلية، وتحصل على اعتبارها وشرعيتها من قبل الحقوق والتكاليف الطبيعية والعقلية. ولذلك لا يمكنها نقض مبناها وإطارها. وعليه فإنّ الحقوق والتكاليف الفطرية والطبيعية واحدة من الفرضيات والأسس الفلسفية في الفقه، وليست واحدة من مسائله. كما أنّ نفي أو إنكار الحقوق الفطرية

والطبيعية نظرية فلسفية، وليست نظرية فقهية. ولذلك لا يمكن من خلال التمسك بالأدلة النقلية، التي تدل ـ بحسب الظاهر، وبحسب الدلالة الالتزامية ـ على نقض أو تخصيص أو إنكار حقوق الإنسان، تبرير مثل هذه النظرية من الناحية الفلسفية. بل على العكس من ذلك يجب من خلال الاستناد إلى الأدلة العقلية، التي تبرر الاعتقاد بالحقوق الفطرية والطبيعية، أن نرفع اليد عن تلك الأدلة والظواهر النقلية. وفي الواقع يمكن الادعاء؛ بسبب وجود الأدلة العقلية الناهضة لصالح الحقوق الفطرية والطبيعية، أنّ الأدلة النقلية المخالفة ستفقد حجيّتها واعتبارها المعرفي. وهكذا ستفقد الفتاوى الفقهية المستندة إلى هذه الأدلة اعتبارها أيضاً؛ لقيامها على الفحص والتحقيق الناقصين.

ويجدر بنا أيضاً إضافة هذه النقطة، وهي أنّ الذين ينكرون حقوق الإنسان الفطرية لا ينكرون حقوق الإنسان، بل ينكرون تساوي الأفراد في التمتع بهذه الحقوق، أي إنهم يخالفون التوزيع العادل لحقوق الإنسان، وبعبارة أخرى: إنّ مشكلتهم تكمن في العدالة في التوزيع؛ إذ يريدون لأنفسهم حصة زائدة على حصص الآخرين، ولكنهم يبررون ذلك عمداً أو سهواً تحت غطاء من التمسك بالتعاليم الدينية، ويظهرون أنّ الله تعالى هو الذي أمر بذلك. وهذه هي المشكلة التي نعاني منها تجاه الكثير من المجتمعات الدينية؛ إذ يتمّ تبرير نقض حقوق الإنسان في هذه المجتمعات من خلال الاستناد إلى حقّ الله. وأتصوّر شخصياً أنّ هذا أكبر ظلم في حق الله تعالى؛ إذ ينسب الإنسان ممارساته الظالمة بحق سائر الناس إلى الله تعالى.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى بعض المسائل التي قد تؤدي إلى سوء في التفاهم. إننا حينما نتحدث عن الحقوق الفطرية والطبيعية للإنسان لا نروم أن نحدّد لله تكليفه، وإنما المدَّعى هنا هو أنّ الله من خلال خلقه للإنسان يعمل على تحديد مساحة قدرته وصلاحياته وحقوقه في التقنين، أي إنّ عدالة الله تقتضي بعد خلقه أن يراعي حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية. فلا يمكن لله تعالى أن يخلق كائناً ويتجاهل مقتضياته الفطرية والطبيعية. يستطيع الباري تعالى أن يختار بين خلق الإنسان الواجد للحقوق الطبيعية والفطرية وعدم خلق مثل هذا الإنسان، ولكنه لا يستطيع أن يختار بين خلق الإنسان الواجد للحقوق الطبيعية والفطرية وخلق الإنسان غير الواجد لمثل هذه الحقوق

الطبيعية والفطرية؛ لأنّ الإنسان الفاقد لهذه الحقوق إنما هو فاقد لحقيقة الإنسانية. وبتعبير الدين: إنّ كرامة الإنسان ذاتية له، وإن حقوقه الفطرية والطبيعية التي تحكي عن مقامه ومنزلته الأخلاقية الخاصة تنتج من كرامته.

ومضافاً إلى ذلك فإنّ التأكيد على حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية لا يعني نفي التكاليف الدينية أو تجاهل أهميتها، وإنما يكمن كل همنا في الأسلوب الصحيح لفهم الشريعة ومعرفة التكاليف الدينية. وإنّ فهمنا ومعرفتنا للتكاليف الدينية مرتبط مئة بالمئة بفهمنا لحق الله، ونسبة هذا الحق إلى حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية، أي إنّ رؤيتنا الفلسفية في باب مساحة حق الله الطبيعي، ونسبته إلى حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية، مؤثرة بشكل كامل في فهمنا وإدراكنا للأحكام الشرعية، وتفسيرنا للنصوص المبينة لهذه الأحكام. وإنّ هذا التأثير حاسم ومصيري. وفي الحقيقة يمكن القول بأنه نوع من الثورة الكوبرنيقية في الفقه.

ويصدف أن لا تكون هذه المسألة من المسائل التي أثارها بعض المتنوّرين الدينيين في عصرنا لتثار حول قائلها زوبعة الاغتراب والتأثر بالغرب، وبذلك يتم التشويش على أصل المسألة، فقد كان هذا التساؤل مطروحاً حتى من قبل المتكلمين التقليديين. فقد ذهب الكثير من علمائنا المتكلمين قديماً إلى استحالة فعل القبيح على الله تعالى، وذهب الكثير منهم إلى استحالة التكليف بما لا يطاق. وهذا يعني أنّ الله وإنْ كان بوسعه من الناحية التكوينية أن يقوم بعمل القبيح، إلا أنّ فضائله الأخلاقية تحول دون صدور مثل هذه الأفعال عنه، أي إنّ صفات الله الأخلاقية تحدّ من قدرته وحقه في التقنين، وإن قبح التكليف بما لا يطاق يعني أن على الأحكام الشرعية أطراً أخلاقية، وإنّ الله تعالى في مقام وضع وجعل الأحكام الشرعية لا يعمد إلى نقض هذه الأطر، ولن يفوّض لغيره حق نقضها. إلا أن كلامنا في أنّ أخلاق التشريع والتقنين لا تنحصر بالتكليف بما لا يطاق، بل إنّ جميع القيم الأخلاقية، بما في ذلك الحقوق الفطرية والطبيعية، مقدّمة على التشريع والتقنين.

إنّ من بين الأعمال القبيحة هو ظلم العباد، وليس الظلم سوى تضييع الحقوق. وعليه إذا تم إثبات أنّ للإنسان حقوقاً طبيعية وفطرية بأدلة متينة ومقنعة كان نقض هذه

الحقوق من قبل الله قبيحاً، وإن اتصاف الله بالعدل يحول دون أن يقوم بعمل، أو تشريع حكم، أو تنصيب شخص في منصب، يكون سبباً في نقض حق من حقوق عبد من عباده. المدعى هو أن للشريعة إطاراً أخلاقياً، وإنّ إطار أحكام الدين الاجتماعية هو (حقوق الإنسان)، الذي هو أساس الأخلاق الاجتماعية. وعليه إذا كنا نريد أن نفهم الأحكام الدينية بشكل صحيح تعيّن علينا أن نزن فهمنا لهذه الأحكام بموازين حقوق الإنسان. إنّ حق تشريع الله ليس بأسبق وأوسع من حق طاعته. وإنّ حقّ طاعته مشروط بانسجام أحكام الله وتشريعاته مع القيم الأخلاقية. ولما كان الأمر كذلك وجب علينا أن نقيس فهمنا لأحكام وأوامر الله بالقيم الأخلاقية. ولا يمكن تبرير نقض حقوق الإنسان بالاستناد إلى حقّ الله. إنّ مثل هذا العمل من أسوأ نماذج سوء استغلال الدين، وإساءة استخدام المقدّسات الدينية.

مسؤولية التوفيق بين حقّ الله وحقوق الإنسان

وعلى أية حال فإنّ أهم مسألة تواجهنا نحن المسلمين في الوقت الراهن في ما يتعلق بالحكمة العملية، ويتعيّن علينا التفكير والتحقيق بشأنها، هي مسألة التوفيق بين حق الله وحقوق الإنسان الطبيعية والفطرية. ونحن في هذا الإطار بحاجة ماسّة إلى نظرية واضحة ومنقحة، وإنّ هذه النظرية لا يمكن اكتشافها والوصول إليها وإثباتها إلا من خلال تحقيق حرّ وعقليّ مستقلّ، وتوظيف أسلوبٍ فلسفي. وطبعاً إنّ التحقيق الحرّ المستقل والعقلي، والاستناد إلى الأسلوب الفلسفي، لا ينافي الرجوع إلى السنة الدينية وغير الدينية، وتوظيف النقاط الإيجابية الموجودة في آثار المتقدّمين، إلا أن إعادة بناء السنة عقلائياً شيء آخر مغاير للإيمان التعبدي والتقليد الأعمى، ومغاير لترجيح النقليات على العقليات، ومغاير لإلغاء دور العقل في قبال النقل.

إنّ سنتنا الدينية كانت حتى الآن تؤكد على أنّ حقّ الله مطلق، وتصرّ على تكليف العباد في قباله، وقد ذهبت في ذلك بعيداً. وفي هذه السنة يتمّ تعريف الإنسان بأنه حيوان مكلّف، وإنّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلّفين. إنّ الإله الذي يتمّ تعريفه لنا في هذه السنة عبارة عن دكتاتور مستبدّ، أو مصلحيّ يتمتع بحق مطلق في المالكية، ويحق

له أن يمارس جميع ما يحلو له من التصرفات في عباده، وليس لـ (حقوق الإنسان الطبيعية والفطرية) أي محل من الإعراب في حساباته، وإنّ إرادته إما جزافية أو أنها بأجمعها تابعة لمصلحة النظام. وإن الحكام الذين ينصبّهم ويستخلفهم في السماوات والأرض، ويتصرفون في مصائر الناس بالنيابة عنه، يتمتعون بمثل هذه الخصوصيات أيضاً، أي إنّ إرادتهم إما أن تكون جزافية أو تابعة لمصلحة النظام، وإنّ حقوق الإنسان الطبيعية والفطرية ليس لها أيّ موضع من الإعراب في قراراتهم، ولا ينبغي أن يكون لها مثل هذا الموضع. وواضح أنّ النظام السياسي الديمقراطي لن يتمخض عن مثل هذا التصوير الذي يرسمه الدين للباري تعالى، وإنّ مثل هذه المعرفة الدينية لن تنسجم مع الديمقراطية بأية حال من الأحوال، ولن يمكن الجمع بينهما أبداً، بل يمكن لها أن تستقيم مع الاستبداد الديني.

وأما إذا قلنا بأن حقوق الإنسان الطبيعية والفطرية تقوم على القيم الأخلاقية الأساسية، وأنّ قدرة الله وإرادته تابعة للقيم الأخلاقية، فعلينا أن نقبل أنّ التكاليف التي يضعها الله على عاتق هذا الإنسان وكاهله سوف تكون منسجمة مع هذه الحقوق، وأنّ عدالة الله ستحول دون نقض هذه الحقوق الفطرية والطبيعية من قبله، وأننا سنتوصل بدورنا إلى فهم صحيح لتلك التكاليف فيما إذا كان فهمنا للنصوص المبيّنة للأحكام الشرعية قائماً على قياسها بموازين حقوق الإنسان الطبيعية والفطرية. وإنّ هذه الحقوق ليست وضعية أو اعتبارية وشرعية، حتى يكون كشفها متوقفاً على الرجوع إلى النصوص الدينية، وتكون حجيّتها ومشروعيتها متوقفة على إمضائها والمصادقة عليها من قبل الشارع أو حاكم الشرع.

وعليه إذا كانت الديمقراطية تنشأ عن حقوق الإنسان، وإذا كانت حقوق الإنسان حقوقاً فطرية وطبيعية، وإذا كانت الحقوق الفطرية والطبيعية مقدمة على الحقوق والواجبات الشرعية، لم يكن بالإمكان؛ للتوفيق بين الديمقراطية والإسلام، فصل الديمقراطية عن قيمها، وتقييد مشروعيتها بانسجامها مع الأحكام الفقهية. وهذا هو النهج الذي يُعبَّر عنه بـ (الذبح الإسلامي للديمقراطية)؛ إذ يذهب بعض علماء الدين؛ للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، إلى تقسيم الديمقراطية إلى قسمين: الديمقراطية الأسلوبية؛ والديمقراطية الأخلاقية، ثمّ يدعون بأنّ الديمقراطية الأسلوبية منسجمة مع

الإسلام، خلافاً للديمقراطية الأخلاقية، فإنها لا تنسجم مع الإسلام. ومراد هؤلاء من الديمقراطية الأسلوبية طبلاً فارغاً يمكن لنا أن نملأه بالأحكام الفقهية، ويمكن له أن يجتمع مع الاستبداد الديني. إنّ فرضية هؤلاء هي عدم انسجام القيم الإسلامية - ويمكنكم القول: الأحكام الإسلامية - مع القيم الليبرالية. ولذا فإنهم يستنتجون من ذلك أنّ الإسلام لا ينسجم مع الليبرالية الديمقراطية، أو الديمقراطية الأخلاقية كما يحلو لهم تسميتها. ولكنْ إذا أمكن فصل الديمقراطية عن الليبرالية فعندها يمكن أن تجتمع مع الإسلام.

إنّ هؤلاء لا يدركون استحالة فصل الديمقراطية عن قيمها المتمثلة بحقوق الإنسان، وأنّ الديمقراطية الخالية من حقوق الإنسان قابلة للجمع مع الاستبداد والدكتاتورية والفاشية، ولذلك لا يمكن لها أن تكون ديمقراطية، بل هي شبه ديمقراطية أو مسمى الديمقراطية، أو أنها في الأقل فاقدة لأي نوع من القيم الأخلاقية. وهي على أية حال بضاعة زائفة ومغشوشة، الهدف منها الاحتيال على البسطاء من الناس؛ بغية حرمانهم من الديمقراطية الحقيقية والأصيلة. إنّ الديمقراطية يمكن لها أن تجتمع مع الدين، ولكنها لا تجتمع مع الاستبداد الديني والقراءة الاستبدادية للدين، ولذلك لا يمكن تسويغ الاستبداد الديني بوضع لاحقة الديني أو الإسلامي في آخره. إنّ هؤلاء قبل أن ينظروا إلى الديمقراطية بوصفها أداة للسيطرة على القدرة، والحيلولة دون وقوع الفساد، ووسيلة للتوزيع العادل والسلمي للسلطة، ينظرون إليها بوصفها فكرة غربية تهدف إلى غزونا ثقافياً، ولذلك يجب السيطرة عليها من خلال الدين والأحكام الدينية. إنّ هؤلاء ينظرون إلى نقض حقوق الإنسان بوصفها مسألة هيّنة لا تستدعي أن نحرق روما من أجلها، أو أنها فضلة فأر لا ينبغي لنا أن نتجاهل قيمة بيدر القمح من أجلها.

تنويع الديمقراطية وسُبُل الحلّ

ومضافاً إلى ذلك إننا إذا استطعنا تقسيم الديمقراطية إلى قسمين، هما: الديمقراطية الأخلاقية؛ والديمقراطية الأسلوبية، أو الديمقراطية الدينية؛ والديمقراطية غير الدينية، أمكننا أيضاً تقسيم الاستبداد إلى هذين القسمين أيضاً. وفي هذه الصورة

هل يمكن لنا أن نقول: إن الاستبداد الأخلاقي غير الاستبداد الأسلوبي، وإن الاستبداد الأسلوبي منسجم مع الإسلام؟ وهل يمكننا الذهاب إلى اعتبار حكم الاستبداد الديني غير حكم الاستبداد غير الديني؟ وهل لدى هؤلاء في الأساس نظرية واضحة ومنقّحة في باب الاستبداد الديني، وطرق الحيلولة دونه، أو أنّ مفهوم الاستبداد الديني ليس له مصداق عندهم؟ وهل ساءلوا أنفسهم عما إذا كانت حساسيتهم ومخالفتهم للديمقراطية الأخلاقية والقيم الديمقراطية ناشئة عن غيرتهم وحميتهم الدينية أم أنها نتاج افتراضاتهم المسبقة في مشروعية وأحقية الاستبداد الديني، وقائمة على فهم خاطئ لحدود حق الله ونسبته إلى حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية؟

إنّ الديمقراطية أسلوب، إلا أنّ هذا الأسلوب قائم على افتراضات أخلاقية خاصة تميزه عن سائر الأساليب الإدارية الأخرى في المجتمع. ولذلك فإنّ فصل الديمقراطية عن مقوّماتها وعناصرها الأخلاقية لن يجدي نفعاً. وإنّ التوفيق بين الدين والديمقراطية رهن بالكفّ عن النزعة الأخبارية والنقلية الواثقة والأصولية، وقبول اعتبار وحجيّة الظنون العقلية والتجريبية. وإلا ففي غير هذه الصورة نجد الصدق يفرض علينا الكف عن خداع الآخرين وخداع أنفسنا، ونقول بصراحة: إنّ الإسلام لا ينسجم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكنّ الواقع أنّ الإسلام ليس هو الذي لا ينسجم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، وإنما الذي لا ينسجم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان هو التفسير والقراءة الإسلامية القائمة على الحجية الانحصارية للظنون النقلية، وتقديمها على ما هو أقوى منها من الظنون العقلية والتجريبية.

إنّ هذه القراءة الدينية معلّلة، وليست مستدلة، أي إنّ أنصار هذه القراءة يتبنون من البداية؛ لأسباب سياسية واقتصادية، نظرية خاصة في باب فلسفة الحقوق، ثمّ يسعون إلى ليّ عنق النصوص الدينية لتنسجم مع هذه النظرية، ويفسرون تلك النصوص بشكل يبرّر تلك النظرية من الناحية الدينية. وبعبارة أخرى: إنّ هؤلاء بدلاً من أن يبدأوا بحثهم وتحقيقهم من دراسة مساحة حق الله، ونسبة ذلك إلى حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية، ومن ثمّ بيان وتفسير النصوص الدينية في ضوء النتائج الحاصلة من خلال هذا البحث والتحقيق، نجدهم يربطون الحصان خلف العربة، فيذهبون إلى النصوص الدينية أولاً،

ويحاولون أن يستنبطوا منها نظرية في باب فلسفة الحقوق، تستطيع تغطية الظواهر غير المنسجمة مع حقوق الإنسان. ولكن يمكن القول بوضوح: إنه من غير الممكن فهم النصوص الدينية وتفسيرها من دون افتراض نظرية خاصة في باب حق الله، ونسبته إلى حقوق الإنسان. وإنّ النظرية غير المنقّحة أو المستدلّة التي تجول في أذهان هؤلاء في هذا المجال هي أنّ حق الله مطلق، وأنّ الإنسان فاقد للحقوق الطبيعية والفطرية، وأنّ حقوقه اعتبارية صرفة، وهي تتلخص في ما ورد في النصوص الدينية، أي لابد من التعرّف عليها من خلال الرجوع إلى التكاليف الشرعية. وكما تقدم أن ذكرت فإن قبول هذه النظرية معلّل وليس مستدلاً. وإن اختيارها ليس قائماً على النقد والتحقيق الحرّ والعقلاني، ومقارنتها بالنظريات الأخرى، ودراسة الأدلة الموجودة لصالحها أو ضدها.

الهوامش

(١) إنّ الكاتب لا ينكر أهمية السؤال عن النسبة بين المهدوية والخاتمية، بل يرى استحقاق هذا الموضوع للبحث من الناحية الكلامية وما يترتب على ذلك من الفوائد والآثار الثقافية والاجتماعية، ولكن في الوقت نفسه يذهب إلى أن التساؤل عن النسبة القائمة بين المهدوية والخاتمية لا ربط له بالتساؤل عن النسبة القائمة بين المهدوية والديمقراطية إطلاقاً.

(٢) إذا كان مثل هذا الحق ثابتاً لله، فمعنى ذلك عدم وجود حقوق للإنسان في ذلك المورد الخاص، لا أنه موجود، ولكن الله يعمل على نقضه وإبطاله.

الإمامة والخاتمية والغيبة
تساؤلات موجّهة للدكتور سروش

د. الشيخ محمد سعيد بهمن پور (*)

ترجمة: حسن مطر

تمهيد

صديقي العزيز الدكتور سروش، **أولاً**: أشكركم على التوضيحات المفصلة التي تفضلتم بها حول المسائل مورد البحث، وأشكر الله الذي أتاح لنا من خلال هذا الحوار الودّي أن نبحث في بعض المسائل الدينية والكلامية. وطبعاً فقد كانت هناك تشعّبات كثيرة حول السياسة والنوايا والدوافع التي اتهمتموني بها مما لا أتصور أنّ لها أدنى صلة ببحثنا الكلامي. **وثانياً**: أنا على ثقة من أن خلط الكلام في السياسة والمسائل السياسية الراهنة بالأصول الاعتقادية العريقة يحول دون فهم المسألتين فهماً صحيحاً. ولذلك سأقصر البحث في مسألة الخاتمية والولاية، وأترك الحكم على النوايا الشخصية، والإخلاص في العمل، إلى الله البصير والعالم بخفايا الأمور، إنه عليم بذات الصدور.

الخاتمية والولاية

١ـ لا شك في كون النبي الأكرم ورسول الإسلام هو خاتم الأنبياء، بمعنى أنّ سلسلة النبوّات قد ختمت بخاتم وجوده الشريف. ومعنى ذلك أنه لم يعد بالإمكان نزول علم جديد من السماء إلى الأرض والناس، ولن يتجلّى مَلَك الوحي لأيّ فرد من أفراد الإنسانية، وهو ما صرّح به الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عند غسل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إذ قال متحسّراً ومتألماً: «بأبي أنتَ وأمّي، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع

(*) باحث إسلامي مقيم في لندن، يرأس مركزاً للدراسات الإسلامية.

بموت غيرك من النبوّة والأنبياء وأخبار السماء»[1]. وهذا يعني أنه لن يكون هناك دين جديد وكتاب جديد وشريعة جديدة، وأن النبيّ الأكرم هو خاتم الأنبياء، وأنّ دين الإسلام يعلو على جميع الأديان. ومن وجهة نظر المسلمين فإنّ كلّ من ينكر مثل هذا الأمر يعتبر خارجاً عن دائرة المسلمين.

٢ـ لا أتصور أنك تنكر وجود بعض الشخصيات، سواء في عصر الأنبياء أم بعد عصر الأنبياء، ممّن حاز علوماً لا يمكن للآخرين الحصول عليها في العادة من الطرق العادية. إنّ هذه العلوم لا يتمّ الحصول عليها من مصدر واحد، ولا تدور على محور واحد. ومن بين أبرز هذه العلوم يمكننا أن نشير إلى التجارب العرفانية، التي تحصل في العادة عن طريق تحمّل المشاقّ، وممارسة الرياضات، والإعراض عن الأمور الفانية، والإقبال على العالم الباقي. وبعبارة أخرى، وفي أفضل الصور: إنها تحصل عن طريق أخذ أوامر الأنبياء بجدية، واستلهام العبر من كلماتهم وأفعالهم، وهو ما ذكرتموه بالتفصيل في كتابكم «بسط التجربة النبوية».

لقد ذكر القرآن الكريم أشخاصاً، وعبّر عنهم بأنهم (أولوا العلم)، و(الذين أوتوا العلم)، الذين يمتازون عن سائر المؤمنين في الدنيا والآخرة. قال تعالى: **﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾** (سبأ: ٦)، وقال أيضاً: **﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الظَّالِمُونَ﴾** (العنكبوت: ٤٩).

ومهما بلغ هذا العلم من العظمة والخطر عند الله تبارك وتعالى فإن بينه وبين مقام النبوّة بوناً شاسعاً، وهو مختلف عنها تمام الاختلاف. وكما ورد في بعض أقوالكم: إنّ نفس التجربة الدينية لا تجعل من الإنسان نبياً. وإنّ صرف مشاهدة الملك أو ما وراء حجب الغيب لا يأتي بالنبوّة، فقد ظهر الملك لمريم العذراء ، وأهدى إليها عيسى ، ولكن هذا لم يجعل من السيدة مريم نبية[2].

٣ـ قد يبلغ هذا العلم عند شخص درجة يحسبه الجاهل معها منتسباً إلى سلسلة الأنبياء، وأن الوحي ينزل عليه كما ينزل على الأنبياء. وهذا طبعاً ليس إلا توهّم باطل، وناشئ عن الجهل بموارد الوحي ومصادر علوم البشر. وقد نقل الشريف الرضي واقعة في

نهج البلاغة، فقال: «خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام خطبة أخبر فيها عن بعض المغيّبات، فقال له بعض أصحابه: لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب، فضحك الإمام عليه السلام، وقال للرجل، وكان كلبياً: يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب، وإنما هو تعلُّمٌ من ذي علم، وإنما علم الغيب علم الساعة، وما عدّده الله سبحانه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وما سوى ذلك فعلمٌ علمه الله نبيّه، فعلّمنيه، ودعا لي بأن يعيه صدري، وتضطمّ عليه جوانحي»[٣].

وهذا المفهوم بطبيعة الحال مدعوم بمئات الروايات المعتبرة الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الكرام عليهم السلام، تصريحاً وتلميحاً.

٤ ـ يتضح مما تقدم أنه كما أنّ العلوم الظاهرية للأنبياء قابلة للتعليم والتعلم فكذلك هو الحال بالنسبة إلى علومهم الباطنية، حيث كانوا يتمتعون بالكفاءة والطهر اللازم، فإنها قابلة للتعليم أيضاً. وطبعاً إنّ هذا النوع من التعليم والتعلم يختلف عن التعليم والتعلم الذي اعتاد عليه الناس اختلافاً كلياً وجذرياً. وهذا هو الشيء الذي يدعونه في أكمل صوره بـ (الوصاية) أو (الوراثة). وقد روى المحدثون من الشيعة والسنة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «علمني رسول الله ألف باب من العلم، وكلّ باب يفتح ألف باب»[٤].

إنّ الانتقال الكامل لهذه العلوم، التي تحققت ـ بناء على روايات المسلمين المعتبرة ـ بالنسبة إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فحسب، وجعلت منه بعد النبي (باب علم النبي)، يجعل الحجية لقوله وفعله وتقريره، كما هو الحال بالنسبة لقول وفعل وتقرير النبي. ومن هنا عمد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى قرن أصحاب هذا العلم من عترته وأهل بيته عليهم السلام بالقرآن، وجعلهم عدلاً له في هداية الأمة، إذ يقول: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي».

٥. من الممكن أن ترفض أي حديث يمر من هذه القناة، ولا تقبل أية دعوى يقول بها أئمة الشيعة. وهذا أمر يرجع إليكم، وأنتم أحرار في ذلك. ولكننا نعتمد طرقنا في إثبات الحجية لقول النبي، وأساليب مناقشة الروايات المأثورة عنه. إلا أنّ القول بمنافاة هذا العلم والولاية وخاتمية النبي لا يستقيم مع أي منطق أو دليل عقلي أو نقلي، وإنما يقوم على

تعريف قد صنعتموه أنتم. فقد ذكرتم في إثبات هذا التناقض «أنّ الناس إما أن يحصلوا على معلوماتهم مباشرة أو بواسطة الاجتهاد والاكتساب، وإنّ علم النبي من القسم الأول. وإن هذا العلم المباشر إما أن يكون مقروناً بالعصمة أو لا، وعلم النبي من القسم الأول. وإن علم النبي المباشر المقرون بالعصمة إما أن تثبت حجيته على الآخرين أم لا، وعلم النبي من القسم الأول».

فلم يتضح لي حقيقة ما إذا كنتم قد ذكرتم هذه الكلمات بوصفها أدلة برهانية، أو بوصفها جملاً خطابية وإنشائية وأدبية. وطبعاً يمكنكم أن تضيفوا لهذه الفهرسة الكثير من الشقوق الأخرى، من قبيل: إنّ الناس إما أن يوظّفوا علومهم في طريق الخير أو في طريق الشرّ، وعلم النبي من القسم الأول. وإن هذا العلم إما أن يؤدي إلى الهداية أو الضلال، وعلم النبي من القسم الأول، وهلمّ جرا.

أجل، لا شك في أنّ علم النبي هو من القسم الأول في جميع الأمثلة الثلاثة التي ذكرتموها، والمثالين اللذين ذكرتُهما، ولكن كيف يمكن لك أن تثبت أنّ علم غير الأنبياء لا يمكن أن يكون كذلك في جميع الشروط؟ ألم يُسمِّ القرآن أربع فئات من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، الذين أنعم عليهم بالعلم والحكمة من عنده؟ أَلَسْنا ندعو الله عشر مرّات يومياً في الأقل أن يهدينا الصراط المستقيم الذي أنعم به على هذه الفئات، دون أن نفرّق بين أحدٍ منهم؟ كيف تفسّر علم ذي القرنين، وآصف بن برخيا، والصديقة مريم العذراء، الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، دون أن يكونوا من الأنبياء، إلاّ أن يكونوا من المحدّثين والمفهّمين؟ وأساساً ما هو الإشكال العقلي والنقلي والديني في أن نقول بحصول فئة من العباد الصالحين، الذين خصّهم الله بفضله وإنعامه، على علوم مباشرة، أو من قبل النبيﷺ، لا يمكن الحصول عليها في العادة من طريق الاجتهاد والتحصيل؟ سأل بريد بن معاوية الإمامين الباقر والصادقعليهما السلام: ما منزلتكم؟ ومن تشبهون ممّن مضى؟ فقالعليه السلام: «صاحب موسى، وذو القرنين، كانا عالمين، ولم يكونا نبيين»(٥).

حجية قول الإمام وبناءات المذهب الشيعي

إنّ مسألة الإمامة وحجيّة قول الإمام وفعله تشكّل حجر الزاوية في بناء التشيّع.

وهذه الحجية ناشئة عن العلم التام، ومنبعثة من اليقين، بمحتوى الدين. وهو علم لا يحصل من خلال الاجتهاد، ولا يشوبه شك أو ظن أو حدس، ولذلك يكون صاحبه مرجعاً نهائياً في كلّ ما يصح إطلاق صفة الدين عليه. وبعبارة أخرى: ما يكون حجّة في ذلك الدين. ولا يخفى على أحد أنّ أئمة الشيعة كانوا يتمتعون بهذه المنزلة وهذه الدرجة السامية. وبعدها فإن الذين يستمعون إلى كلماتكم هم بالخيار بين تكذيب الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام الذي يدعي هذا المقام لنفسه عالماً بحق، أو يكذبوا كلام الدكتور عبد الكريم سروش، الذي ينطلق من الظنون والتصوّرات في إنكار هذه المنزلة، ويعتبرها مناقضة للخاتمية، ويفترض أنّ الحجية مساوية ومساوقة للنبوّة والخاتمية: ﴿**مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨).

حجية قول النبي ونظرية بسط التجربة النبوية

٦ـ تحدثتم عن حجية قول النبي، وأكدتم عليها بشدّة، ولكننا لم نعلم ما هو المغزى من ذلك. فهل تريدون منه إثبات حجيّة قول النبي حقيقة، أم أنكم تريدون منه مجرّد نفي حجية قول أئمة الشيعة؟ ربما لو بحثنا قليلاً في آرائكم التي ذكرتموها في كتابكم «بسط التجربة النبوية»، الذي نصحتموني بإعادة قراءته، أمكننا الإجابة عن هذا التساؤل.

أولاً: إنّ للدين ـ من وجهة نظركم ـ على الدوام تطلّع نحو الحدّ الأدنى، بمعنى أن «كل ما يتم طرحه من تعاليم في الدين فإنما يراد منه حده الأدنى والأقل، دون الحدّ الأكثر الممكن. وهذا لا يصدق في حقل الفقه فقط، بل قد تحدث الدين في مجال العلم والأخلاق والقيم الفردية والاجتماعية، وحتى المعتقدات الشاملة لأصول الدين، من المعاد والقيامة والسعادة والشقاء في الآخرة، في الحدّ الأدنى أيضاً»[٦]. وعليه فإن حجية قول النبي تكون دائماً في هذا الحدّ الأدنى، ولابد لما فوقها من الرجوع إلى مصادر أخرى.

ثانياً: قد ذهبتم أيضاً إلى أنّ هذا المقدار من الحدّ الأدنى له ذات وجوهر، وله عرضيات أيضاً. وإنّ ذات وجوهر الدين ليس بالشيء الذي يمكن تعريفه والوصول إلى كنهه بسهولة. ولذلك فإنّ التوصل إلى العرضيات أكثر ثمرة من البحث في الذاتيات. إلا

أنّ للعرضيات مجرّد أصالة محلية ومرحلية، وليست أصالة عالمية وتاريخية[٧]. ولذلك فإنّ ما قاله النبي في باب العرضيات إنما تقتصر حجيته على زمانه ومكانه، وليس لأولئك الذين كانوا يعيشون في أمكنة بعيدة عنه. كما أننا إذا أردنا نقل الذاتي من مكان إلى آخر فعلينا أن نقوم بعملية شبيهة بعملية الترجمة، أي لابد أن نلبس تلك الذات ثوباً عصرياً، وإلا أدى ذلك إلى نقض الغرض وتضييع الذات[٨].

ثالثاً: ليس الدين من وجهة نظركم عبارة عن سلسلة من المعارف الثابتة والقوانين الراكدة التي نزلت على النبي جملة واحدة، بل هو حوار تدريجي بين السماء والأرض، وعين التجربة النبوية الطويلة التاريخية[٩]. وقد كان للغزالي كشوف دينية جديدة، وكذلك المولوي، ومحيي الدين، والسهروردي، وصدر الدين الشيرازي، والفخر الرازي، وغيرهم. فقد كان هؤلاء كاشفين، ولم يكونوا مجرد شارحين. وهذا هو مكمن عظمتهم[١٠]. وعلى حدّ تعبيركم: إذا لم يكن «حسبنا كتاب الله» صحيحاً فكذلك الأمر بالنسبة إلى «حسبنا معراج النبي والتجربة النبوية»[١١]. «إن لازم إكمال الدين أن يكون هناك تكامل في شخصية النبي‌صلى الله عليه وآله؛ إذ إنّ الدين هو حصيلة وعصارة تجاربه الفردية والجماعية. وحالياً، وفي عصر غيبة النبي‌صلى الله عليه وآله، لابد من بسط تجارب النبي الداخلية والخارجية، وإثراء الدين، وجعله أكثر غنىً ومضموناً»[١٢].

وإذا أغمضنا الطرف عن أن هذا الكلام بنفسه يتنافى والخاتمية، فإنه وفقاً لنظرياتكم، التي مرّ جانب منها؛ إذ تذهبون إلى أنّ أقوال النبي ناظرة إلى الحدّ الأدنى من كلّ شيء، وفي ذلك الحدّ الأدنى لا يمكن للذاتيات والجواهر أن تنفصل عن الأعراض، والأعراض ليس لها أية أصالة عالمية وتاريخية، وأن الدين في تطوّر مستمر بفعل التجارب المستحدثة للعرفاء والمتدينين، يحقّ لنا أن نتسائل: ما هو الحجّة عليكم من كلام النبي في عصرنا، وفي أيّ مورد من الموارد؟ فإذا تعارض قول النبي في ما يتعلق بمعرفة الله مع قول عارف من عرفاء عصرنا وثقافتنا وتاريخنا فأي قول يكون هو المقدّم عندكم؟ وكيف يكون الشأن إذا كان التعارض بين قول النبي وقول أحد المتكلّمين الغربيين الجدد في القانون، والأخلاق، والسياسة، وحقوق الإنسان؟ صحيح أنكم قلتم: «بعد النبي لن يكون قطع ويقين وتجربة وفهم الدين لدى أيّ شخص بنفس نسبة قطع النبي ويقينه

وتجربته وفهمه الديني، ولن تترتب عليه نفس الآثار المترتبة على قطع النبي»، ولكن بعد فصل الأعراض عن قطع النبي ويقينه وتجربته وفهمه الديني، بالالتفات إلى المقدمات الآنفة، فإنه لن تكون هذه العبارة إلا مجاملة جوفاء، واحترام شكلي لساحة الدين، وليست سوى دفع دخل محتمل.

وعليه فإنّ الذي تتكرونه على الولاية باسم انحصار الحجية بقول النبي قد سبق وأن أفرغتموه من محتواه بأنفسكم، وجعلتموه هباءً منثوراً.

الخاتمية ومرجعية الإنسان بعد الرسول صلى الله عليه وآله

٧ـ قلتُم: «إنّ من جملة نِعَم الخاتمية أنه بعد رحيل خاتم الرسل يوكل الإنسان في فهم كل شيء، وخاصة في فهم الدين، إلى نفسه، ولن يعود بحاجة إلى مَنْ يأخذ بيده ليدلّه على الطريق، ولن يكون طفلاً يحتاج إلى من يعلمه كيفية المشي على قدميه، ولن يقرع سمعه أيّ نداء سماوي يصحِّح له سوء فهمه».

لست أدري ما هي النعمة في سوء الفهم التي دعتكم إلى التأكيد عليها بجذل، وتعتبرونها هبة الخاتمية، وما هو الخلل في الفهم الصحيح، حتى تستوحشوا منه إلى هذه الدرجة، وتعتبرونه من نواقص عصر النبوّة، وتعتبرونه من الأدلة على بطلان الإمامة. إنّ التبرير الوحيد الذي يتبادر إلى ذهننا القاصر هو أنكم تسعون من خلال ذلك إلى كسر شوكة فئة خاصّة قد تعتبر نفسها متولية على الدين، وأنها الميزان في تحديد الصحيح من غير الصحيح مما يُنسب إلى الدين. وقد أزمعتم هنا سدّ التيار المائي من مصدره، وأن تضع ختماً يُبطل فهم الدين من كلّ أحد بعد النبي، وما علمت أنّ علاج الحواجب لا يتوقّف على سمل العيون؛ أو ربما أردتَ في ذلك تقليد بعض المتكلمين الغربيين من النصارى الجدد، والقول ببشرية الدين نفسه، بعد أن عمدتم إلى أنسنة المعرفة الدينية. وهو أمر قد صرّحتم به في كتابكم «بسط التجربة النبوية».

لقد عمدتم في إثبات مدعاكم إلى تقسيم تاريخ البشرية إلى مرحلة النبوة؛ ومرحلة الخاتمية، بحيث يفهم السامع أنه طوال مراحل النبوة الممتدة لآلاف السنين كان يوجد أنبياء على المفترقات وقارعات الطريق يعملون على توجيه العالم والجاهل وهدايته إلى

الطريق الصحيح، سواء في إيران أو الصين أو جزر الواق واق، ويعلّمه الدين كما يتعلّم الصبي الذي يحبو كيف يمشي على قدميه، ويعلمه التفسير الصحيح للدين. مع أنكم تعلمون أنّ الأمر لم يكن على هذه الشاكلة. فقد كان كل نبي يظهر بعد فترة من الرسل، ثم ينقسم الناس بعده إلى فرق ومذاهب، ويحصل تدافع بين الحق والباطل. وهو الشيء الذي حصل بعد خاتم النبيين. وعلاوة على ذلك فأيُّ نبيٍّ استطاع تصحيح الانحرافات التي طالت أتباع الأنبياء السابقين، والأخذ بأيديهم إلى الطريق الصحيح؟ هل استطاع المسيح تصحيح فهم اليهود للدين؟ وهل نفعت صيحات النبي محمدﷺ اليهود والنصارى شيئاً؟ وهل استطاع هدايتهم إلى الصراط المستقيم؟ إنّ التقسيم الذي وضعتموه أنتم وإقبال اللاهوري لتاريخ الإنسانية إلى: مرحلة النبوّة؛ ومرحلة الخاتمية، وذكرتم لكل مرحلة خصائصها، أشبه ما يكون بمقطوعة شعرية وخيالية لا ربط لها بالواقع، وهي مستمدّة من التطوّرات الحاصلة في عصر التنوير الغربي لا أكثر.

إنّ ما يقوله أصل الإمامة القويم عند الشيعة، ويستدل له من التاريخ والقرآن الكريم والسنة الشريفة، هو أنه كان هناك على الدوام، في عصر النبوّة وما بعدها، أفراد من الصديقين والشهداء والصالحين، من الذين أنعم الله عليهم بفهم دين الأنبياء، وجعلهم حجّة على الناس، وميزاناً ومعياراً على رسالة الأنبياء؛ لئلا تبطل حجج الله وبيّناته، وليتمكن الباحثون عن الدين الصحيح والفهم الصائب من الاعتماد عليهم، واستلهام الحقائق منهم.

الشيعة بين الخاتمية ومفهوم الغيبة

٨ وقلتم: «لقد عمد الشيعة من خلال طرحهم نظرية (الغيبة) إلى تأخير الخاتمية إلى قرنين ونصف القرن، وإلا فإنّ الآثار المترتبة على الغيبة متفرعة عن الخاتمية أيضاً».

أولاً: إنّ الآثار التي رتّبتموها، ورتّبها قبلكم إقبال اللاهوري، على الخاتمية لم تلحظ بتاتاً في فلسفة وعلة الغيبة. فغياب الحجة لا هو نعمة يجب أن نشكر الله عليها، ولا هي بركة يستطيع المؤمنون من خلالها تصليح سوء فهمهم للدين. وأما سبب وقوع الفترات في عصر الأنبياء، والغيبة في عصر الحجج، فهو سرّ لا ندرك كنهه، وإنْ كنا نستطيع

التكهن والحدس بشأنه. إنّ ما نعلمه هو أنّ النبي الأكرمﷺ قد بُعث بعد فترة من الرسل، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ﴾ (المائدة: ١٩)، وإنّ خاتم الحجج سوف يأتي بعد مرحلة من الغيبة، وربما كان ذلك يعود إلى طبيعة الرسالة، والغاية التي يحملها خاتم الحجج بالمقارنة مع سائر الصدّيقين في هذه الأمة.

وأما ما أشرتم له من القرنين ونصف القرن فقد كانت هي مدّة ضرورية لبسط ونشر العلوم النبوية. لقد كان النبي الأكرمﷺ محيطاً وقاموساً من المعارف. ولا شكّ في أنه لم يتمكن من بيان جميع تلك المعارف إلا على نحو الإجمال. وقد وقعت مهمّة تبيين وتفسير وتوضيح تلك المعارف بشكل صحيح على عاتق حماة الدين والمستحفظين عليه، والذين كانوا بنعمة الله على علم بدقائقه وتفصيلاته. وقد عمد هؤلاء الحفظة، رغم كل القيود والصعوبات، من تفصيل هذه المعارف بعزم وإرادة طوال قرنين ونصف القرن.

وقد قلتم: «ما هو الجديد الذي حافظ عليه هؤلاء الحفظة للشيعة، وحُرم منه غير الشيعة؟».

أولاً: إنّ دور الأئمة في الحفاظ على الدين وصيانته ليس بالأمر الذي يخفى على أحدٍ من الشيعة. إنّ تأثير تعاليم الأئمة في أصول العقائد والبحوث الحساسة في التوحيد، وأسماء الله تعالى وصفاته، وكذلك في بحث النبوّة، والدفاع عن حريم الأنبياءعليهم السلام، وكذلك في نشر تعاليم الشريعة الأصيلة، والدفاع عنها، ليس بالشيء الذي يمكن إنكاره، بعد أن اعترف به العدو قبل الصديق. ويكفي في ذلك أن تلقوا نظرة على ما قاله الأئمة الأطهار في باب توحيد الله وصفاته، وقارنوا ذلك بما عند الآخرين، لتقفوا على حقيقة الأمر وصدق هذا المدّعى. مضافاً إلى أنّ الكلام هنا ليس حول الشيعة والسنة، وإنما الكلام حول التأثير الخالد الذي تركه هؤلاء العظام على جميع أنحاء العالم الإسلامي. ومن أبرز المصاديق على ذلك هو الدرك العميق والمعرفة العرفانية عن الدين التي غذّت طلاب الحقيقة من الشيعة والسنة على السواء. ولم يكن استهلال العطار النيشابوري كتابه «تذكرة الأولياء» باسم الإمام جعفر الصادقعليه السلام من باب التبرك والتيمّن أمراً اعتباطياً، ويختمه أيضاً باسم الإمام محمد الباقرعليه السلام. كما أنه ليس من

الاعتباطي أن تبلغ جميع السلاسل الصوفية ـ باستثناء النقشبندية، ولذلك قصّة مستقلة ـ بطرقها الروحية إلى النبي الأكرم‌ﷺ من طريق الإمام أمير المؤمنين‌عليه السلام. وقد كانت جميع سلاسل مدارس العرفان الإسلامي من أتباع وطلاب العلوم في مدرسة أهل بيت النبي‌عليهم السلام. فقد أخذ إبراهيم الأدهم(١٦٢هـ)، والذي وصفه الجنيد البغدادي بـ (مفتاح العلوم العرفانية)، المعرفة عن الإمام جعفر الصادق‌عليه السلام. كما كان الفضيل بن عياض(١٨٧هـ)، والذي هو من النوادر العجيبة، الذي روى عنه الكليني والبخاري، من طلاب ورواة علوم الإمام جعفر الصادق‌عليه السلام. وإنّ لشقيق البلخي(١٧٤هـ) مراسلات كثيرة مع أهل البيت‌عليهم السلام. وقد اضطرته الظروف الصعبة إلى كتمان أسماء من يروي عنهم. وإن قصته مع الإمام موسى الكاظم‌عليه السلام معروفة ومشهورة. يقال: إنّ جلّ مشايخ الصوفية ينتسبون إلى معروف الكرخي، وقالوا بأنّ الطريقة المعروفية هي أمّ الطرق الصوفية، ومعروف هذا هو من أصحاب الإمام الرضا‌عليه السلام المقرّبين. ومن طريق هؤلاء انتشر العرفان في عالم التسنُّن، واستضاء بنوره طلاب الحقيقة. قال أنماري شيمل: «لا شكّ في أنّ تعاليم جعفر الصادق وغيره من أتباع مسلكه قد تسرّبت بشكلٍ غير محسوس في جميع زوايا حياة المسلمين العرفانية، حتى برزت في النظريات العرفانية للعديد من العرفاء، من أمثال: ذو النون المصري(٢٢٣هـ)، وبايزيد البسطامي(٢٥٦هـ)، والحارث المحاسبي(٢٣٩هـ)»[١٣]. وغنيٌّ عن الذكر أنّ الحارث المحاسبي هو العارف الذي كان له أكبر التأثير على محمد الغزالي. وقد استنتج شيمل أنّ العرفان والتشيع كان منذ البداية مرتبطاً ببعضه في العالم الإسلامي. وربما كان هذا هو السر في قرب النظريات العرفانية من تعاليم وروايات الشيعة، وخاصة في مفاهيم من قبيل: أسماء الله وصفاته، والولاية الباطنية، والعشق، والإرشاد المعنوي والروحي. وقال شيمل أيضاً: إنّ الإمام الصادق‌عليه السلام هو أول شخص في الإسلام تحدث عن العشق، وقد سبق في ذلك حتى رابعة العدوية. وفي ذلك يمكننا أن نستذكر الحديث المروي عن أمير المؤمنين‌عليه السلام، إذ يقول: «حبّ الله نارٌ لا يمرّ على شيء إلا أحرقه»[١٤]. وقارنوا ذلك بنار العشق التي يتحدث عنها المولوي. وطبعاً فقد استند شيميل في هذا الخصوص إلى معلومات وأدبيات ناقصة، ولم يلاحظ مناجاة الإمام زين العابدين‌عليه السلام العرفانية، من قبيل قوله: «اللهم اجعلنا ممّن دأبهم الارتياح إليك والحنين،

ودهرهم الزفرة والأنين».

وقد نقل شيمل تعاليم الإمام الصادقعليه السلام في فهم القرآن؛ إذ يقول: «كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء». وذهب إلى أنّ هذه التعاليم قد ألهمت العرفاء في تنظيم مراتب ومنازل الأولياء ومقاماتهم وأحوالهم(١٥). وعلى أية حال فإن الكلام في هذا الباب وغيره من أبواب العلوم الأخرى في هذا الشأن كثير وطويل. وقد ذكرت هذا النزر اليسير على سبيل المثال، ويمكنك أن تقيس على ذلك.

الشيعة والمنجزات التاريخية

٩ـ ولقد صرختم في وجه الشيعة ثانية، وقلتم: «ما هي شخصياتكم المشهورة، ومَنْ هم علماؤكم البارزون؟ فإذا كان هناك كبار المفسرين والعرفاء والمتكلمين والمدافعين عن الدين فإنما برزوا من بين غير الشيعة، بل كان الشيعة مدينين لهم في هذه المجالات». لست أدري ما هو تعريفكم لمفردة (كبار)! إذا كان مرادكم من ذلك المقبولية والشهرة فقد تمتع به علماء السنة على نحو أكبر؛ لأنهم يكتبون لأكثر من ثمانين بالمئة من المسلمين. وإذا كان مرادكم النصوص والكتب المؤلفة فما هي طريقتكم في المقارنة بين النصين اللذين يتبعان مصادر ومباني مختلفة؟ ومن باب المثال: كيف تقارنون بين التبيان للطوسي وجامع البيان للطبري، أو بين مجمع البيان للطبرسي وتفسير القرآن لابن كثير، وكيف ترجحون بعضها على الآخر؟ أياً كان الجواب عليكم أن لا تغفلوا مسألتين:

الأولى: إنّ الشيعة قبل العهد الصفوي كانوا أقلية، وكان كل ما يقولونه ويكتبونه على مرّ العصور ـ باستثناء فترة وجيزة في عصر آل بويه ـ يخضع للضغوط والمنع والمصادرة. وفرق كبير بين من كان يمارس التعليم والتدريس والكتابة بكامل الحرية وفي وضح النهار وبين ذلك الذي كان يضطر إلى ممارسة هذا الحق الطبيعي بسرّية قصوى وحذر شديد، ويخفي نتاجه الفكري في السراديب وترع المياه، ليشهد بعد ذلك تلف جميع ما كتبه بفعل الرطوبة والتيارات المائية. وعلى الرغم من ذلك، وما مرّ به الشيعة من فترات عصيبة، فقد أحصى الشيخ الحرّ العاملي في القرنين الأولين، وفي عصر

الأئمة، ستة آلاف وستمائة ألف كتاب روائي وحديثي فقط[١٦]. وهذا في فترة كانت كتابة الحديث في نصفها تقريباً محرَّمة من قبل الدولة، ويعاقب عليها. ويكفيكم إلقاء نظرة واحدة على مشاهير علوم الكلام والتفسير والقراءة والفقه والحديث والفلسفة والتاريخ لتدركوا موقع الأقلية الشيعية فيه، وتقارنوه بنتاج الآخرين. ويكفي أن تذكروا أنّ القرآن الكريم يتلوه اليوم جميع المسلمين، وتعتبر أتقن قراءة وتلاوة للقرآن على الإطلاق قراءة حفص بن سليمان البزاز، عن عاصم بن أبي النجود، عن أبي عبد الرحمن السُّلمي ـ وهم جميعاً من كبار علماء الشيعة ـ عن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام. والجدير بالملاحظة أن المحدِّثين من أهل السنة يتهمون حفص في مذهبه، ولا يقبلون روايته، ويسمُّونه: (مُنكر الحديث)، و(متروك الرواية)، ولكنهم مع ذلك يتلون القرآن على تلاوته وروايته، معتبرين إياها من أتقن الروايات والقراءات. وطبعاً لا تقتصر خدمة الشيعة للقرآن على هذا الحدّ، بل تذهب إلى أبعد من ذلك لتشمل إعراب القرآن وتنقيطه؛ إذ قام بذلك نفر من مشاهير علماء الشيعة، مثل: أبو الأسود الدؤلي، والخليل بن أحمد الفراهيدي، واضع علم العَروض، وأستاذ علم النحو بلا منازع.

الثانية: إنكم تتحدثون وتحكمون على قوم تعرّض تراثهم العلمي والأدبي للتلف والحرق والنهب مراراً عبر التاريخ. فبعد سقوط دولة آل بويه تمّ حرق ثلاث مكتبات عظمى للشيعة في بغداد، فأحرق تراث علمي ضخم لم يكن بالإمكان تعويضه أو تداركه. وهذه المكتبات هي: **الأولى:** مكتبة شاهبور بن أردشير، وزير بهاء الدولة، المعروفة بـ (دار العلم). **والثانية:** مكتبة أبي أحمد النقيب الموسوي، والد السيد المرتضى علم الهدى، والشريف الرضي مؤلِّف نهج البلاغة، وكانت تضمّ أكثر من ثمانين ألف مجلد أثير، وكانت تحت إشراف السيد المرتضى. **والثالثة:** مكتبة الشيخ الطوسي النفيسة، التي كانت مصدره في كتابة الفهرست. وقد تلف فيها نسخ فريدة من الأصول الشيعية المعروفة بالأصول الأربعمائة، وإلى الأبد.

١٠ـ وصرختم في وجه الشيعة مرّة أخرى: إنّ (الزيارة الجامعة) هي شاهد غلوّكم.

وقد قلتُم أنفسكم في بحث «الولاية الباطنية والولاية السياسية»، في شهر فروردين عام ١٣٧٧هـ ش: إنّ العرفان هو علم الولاية. وقلتم: إنّ عرفاء المسلمين كانوا يعتقدون بأنّ

النبي الأكرمﷺ ولي الله الأعظم، وكان هو الإنسان الكامل. ويذهب الشيعة إلى أنّ هذا النوع من الولاية قد انتقل من النبيﷺ إلى الإمام عليعليه السلام وأولاده. وإنّ عرفاء أهل السنة وإنْ كانوا لا يذهبون هذا المذهب، ولكنهم يعتقدون في الوقت نفسه بتمتع أقطاب ومشايخ الصوفية بالولاية الإلهية، وأنهم حملة هذه الولاية في هذا العالم»[١٧].

وقلتُم: «إنّ الإنسان الكامل ـ بناءً على نظرية العرفاء ـ مظهر لجميع أسماء الله. ولهذا السبب يعتبرونه (مظهر اسم الله الجامع)، أو يُسمونه (الكون الجامع)، ويرون له أرفع المراتب وأسمى المنازل. إنّ (الإنسان الكامل) مرآة كبيرة تعكس جميع الأنوار الإلهية. وهو الشخص الذي يذهب العرفاء إلى قيام جميع هذا العالم به. وهو أكبر ممثل وخليفة لله في هذا العالم، وكان العرفاء، دون أن يسمّوا شخصاً بعينه، أو يحدّدوا مصداقاً معيّناً، يذهبون من الناحية النظرية إلى ضرورة وجود مثل هذا الشخص، وأنّ هذا الشخص هو ولي الله الأعظم»[١٨].

ثمّ قلتُم في بيان الفرق بين (قرب النوافل) و(قرب الفرائض): «في أحدهما يكون الله يدنا، وفي الآخر نغدو نحن يد الله».

الهوامش

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٥.
(٢) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية: ٥، انتشارات صراط، طهران، ١٣٧٨هـ ش.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٨.
(٤) المتقي الهندي، كنز العمال، الحديث ٣٦٣٧٢؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٢٣٩ (باختلاف يسير)، انتشارات آخوندي، ١٣٨٨هـ.
(٥) أصول الكافي ١: ٢٦٨.
(٦) بسط التجربة النبوية: ١٠١.
(٧) المصدر السابق: ٣١.
(٨) المصدر السابق.
(٩) المصدر السابق: ٢٦.
(١٠) المصدر السابق: ٢٧.
(١١) المصدر السابق: ٢٥.
(١٢) المصدر السابق.
(١٣)Schimmel، Annemarie Mystical Dimensions of Hslam، the University of North Carolina Press،1975.
(١٤) الإمام الصادقعليه السلام، مصباح الشريعة: ١٩٣، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
(١٥) شيمل، المصدر السابق: ٤١.
(١٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٥، مؤسسة آل البيتعليهم السلام، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.
(١٧) بسط التجربة النبوية: ٢٥٨.
(١٨) المصدر السابق: ٢٥٨.

سروش واستدعاءات النظريات في الفلسفة المعرفية
الإمامة والخاتمية أنموذجاً

أ. داريوش محمد پور(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

مقدّمة

إنّ أول نقطة يجب علينا أن نضيفها إلى ذيل كلمات سروش هو أنّ مواقفه لا تخلو من توجّهات سياسية في نقد التيار الحكومي الغالب في إيران.

إنني أتفق مع الدكتور سروش في عدم إمكان استخراج أصول الديمقراطية الأساسية من الإسلام، بمعنى أنّ هذه العملية مستحيلة كاستحالة استخراج القواعد الفيزيائية من علم الطب. وأقصد من ذلك أنني لا أستطيع أن أقول بضرورة منح الديمقراطية شأناً ومنزلة مستقلة وواضحة، بحيث لا تنسجم مع شكل الإسلام وصلبه وشأنه. وهذا ما قاله الدكتور سروش نفسه بشكل آخر، وكرره مراراً. وإنّ الابتعاد عن المعنى السابق يبدو لي غريباً إلى حدّ ما؛ فإن كلاً من الديمقراطية والإسلام في معرض التفسير والتغيير، ويمكن فهم كل منهما بأشكال وأساليب مختلفة، مع هذا القيد، وهو أنه لا يمكن ختم أحكامهما بخاتم القطعية والثبات. فلا الديمقراطية مطلقة، ولا أحكام الإسلام الاجتماعية كذلك، وطبعاً هناك في ما يتعلق بأحكام الإسلام كلام طويل وعريض لست في وارد الدخول في تفاصيله.

هل يثبت الشيعة حقاً منزلة النبي صلى الله عليه وآله للإمام؟!

قال الدكتور سروش:...إنّ المرتبة والمنزلة التي يمنحها الشيعة لأئمتهم هي منزلة النبي ومرتبته إلى حدّ بعيد. وهذه مسألة لا يمكن تجاوزها بسهولة، أي إنّ مفهوم

(*) باحث في العلوم السياسية.

الخاتمية في التشيع مفهوم مهلهل وفضفاض؛ وذلك لأنّ أئمة الشيعة يحقّ لهم التشريع، في حين أنّ هذا الحق منحصر بالنبي».

إنّ هذه العبارة من العبارات التي تحتوي على الكثير من التحامل. وأقول باختصار، من دون إصدار أي حكم إيجابي أو سلبي بحق شخص الدكتور سروش: إنّ هذا الادعاء هو الذي تدعيه الوهابية والسنة بشكل عام ضدّ الشيعة، أو الروافض على حدّ تعبيرهم.

لا أعرف مصدراً كلامياً واعتقادياً لدى الشيعة بشكل عام، بجميع طوائفهم ومذاهبهم، يثبت للإمام حق (التشريع) بالمعنى الواضح الذي يدعيه سروش، حتى فرقة الإسماعيلية الباطنية، وليبقَ ذكر المصادر إلى موضع آخر. لقد تم تحديد وظيفة النبي في الدين بوضوح. فعندما يأتي النبي بشريعة جديدة فإنه ينسخ الشريعة التي سبقته، ويفتح باباً جديداً في الأدوار الشرعية. وإنّ الشيعة في أرقى المستويات والسطوح التفسيرية لمقام النبوّة يضعون النبي في مرتبة الشارع و(خاتم النبيين)، ويذهبون إلى اعتبار أهل بيته والمعصومين من أئمتهم مفسِّرين، بل و(راسخين في العلم)، و(أصحاب تأويل)، دون أن يكونوا مشرِّعين، أو أصحاب شريعة ناسخة لشريعة خاتم النبيين. وطبعاً فإنّ وظيفة الإمام كصاحب تأويل ومفسِّر باطني تختلف بطبيعة الحال عن وظيفة النبي بوصفه مشرّعاً. كما أن دعوى أنّ الشيعة يجعلون أئمتهم في نفس مرتبة النبي ليست بالجديدة، بل هناك ما هو أشدّ من ذلك مما كاله المخالفون للشيعة من السنة عبر القرون المنصرمة، وعليه لم يأتِ سروش بشيء جديد في هذا الباب سوى صدور هذه الرواية السنية عن فم شيعي. وخلاصة القول: إنّ سلوك هذا النهج وهذا الأسلوب التفسيري سيهبط بإسلامنا في مقام التجربة العليا إلى نوع من العرفان الذوقي، الذي هو خليط من تعاليم ابن عربي والمولوي وعرفاء الشيعة والسنة.

وقد كان الدكتور سروش أميناً في نقل كلام الغزالي من أننا نتمتَّع بنفس القدر من الآدمية التي كان يتمتع بها أبو حنيفة. وطبعاً إنّ كلامه لا يؤدي إلى اعتبار العلامة إقبال اللاهوري خاتم العقلاء. ويبدو أنه لم يدّعِ مثل هذا الادعاء. قال الدكتور سروش ـ تبعاً لإقبال اللاهوري: إنّ ختم النبوة يعني عدم احتكار شخص لكلام النبي. والجواب: إنّ هذا التعبير مباين لعقائد الشيعة بشكل صريح، كما هو مباين لسلوك المسلمين؛ لأنّ

الذي يحتكر الدين ليس من الضروري أن يأخذ جانب النبي، وليس هناك من ضرورة لإلقاء كلّ هذه المدعيات على عاتق الشيعة. أليس هناك من العرفاء والصوفيين من غير الشيعة مَنْ يمنح الشيخ والولي منزلة ومكانة فوق مكانة العقل ومنزلته؟ فأنا شخصياً لا أرى فرقاً بين الشيعة والسنة من هذه الناحية. بل إنّ نار هذه الملامة ستتشب بأذيال إقبال اللاهوري والدكتور سروش نفسيهما.

هل تقف العقلانية النقّادة عند حدود معيّنة في الدين؟!

وأما في ما يتعلق ببحث التحرّر والخاتمية ففي كلام الدكتور سروش، الذي قاله قبل أسبوع أو أسبوعين، عندما رسا الحديث على رؤية إقبال اللهوري بشأن الخاتمية وتحرر الناس، سألت الدكتور سروش: ما هو الحدّ الذي يقف عنده هذا العقل الاستقرائي والنقّاد لدى الناس في قبال الدين؟ فأجاب الدكتور سروش بصراحة: «ليس هناك أي حدّ يقف عنده».

وأقول باختصار: إنه ومن وجهة نظري ليس هناك أدنى شك في أنّ هذا النهج سيتخطى حتى النبي نفسه. وقال الدكتور سروش: «عندما يقول القرآن إذا كان هناك من يستطيع أن يأتي بسورة أو آية من مثل القرآن فإنّ هذا تحدٍّ من القرآن، وعليه فإذا استطاع شخص أن يأتي بمثل القرآن فإننا سنذعن له، ونقبل تفوّقه على القرآن، إلا أنّ هذا لم يتحقّق حتى الآن».

وهناك أيضاً إشكال أكبر على هذا الكلام، وذلك أنه من يملك معيار تحديد ما إذا كانت هذه السورة أو الآية أرقى أو بمستوى هذه السورة أو الآية القرآنية؟ هل هو شيء آخر غير القرآن والدين؟ لو أنّ ملاكات الدين وهيبته وهيمنته وأدلته كانت من الوضوح بحيث تقنع جميع العقلاء بالدين والتديّن لما بقي على الأرض أحد إلا وكان مسلماً. إنني أرى الدين في الإيمان والتسليم تجاه إشاراته. وطبعاً إنّ للدين ولياً هو بالنسبة لي إمام ذلك الدين. وأنا لن أتقدّم على هذا الإمام خطوة واحدة، فإنّ ديني هو دين ذلك الإمام لا غير. ولو أنني كنت أعيش في عصر الإمام علي لكان ديني هو دينه، دون غيره، ولَدِنْتَ بجميع أحكامه السياسية. ولو أنني ذهبت إلى غير رأيه لما أمكنني أن أنتسب له،

وأدّعي أنني من شيعته. وأتصور أنني تحدثت حتى الآن بشكل صريح وواضح.

نظريتا القبض والبسط والتجربة النبوية وعلاقتها بنظرية الإمامة والخاتمية

أضيف شيئاً آخر وهو أنه باعتقادي يكمن القلب النابض لنظرية الدكتور سروش في القبض والبسط، وحتى بسط التجربة النبوية. إنّ من التبعات المترتبة على نظريات الدكتور سروش هو أنه يلزم منها أن يكون هناك على الدوام إمام حاضر وموجود؛ كي يبين الدين ويفسِّره بحسب المقتضيات الزمانية. وإن المكان الخالي لذلك الإمام الحاضر والموجود ـ في عقيدة الشيعة الاثني عشرية ـ كأنه يملأ بنظريات الدكتور سروش ـ وربما يملأها بنفسه .. وعلى الرغم من أن عموم مدعيات الدكتور سروش في «القبض والبسط في التجربة النبوية» تروقني، كما أنها تؤيِّد معتقداتي الدينية والقلبية، لا أتصور سهولة هضم تبعاتها واستيعابها بالنسبة إلى الآخرين. فلربما لا يمتلك الآخرون قابليتي وسعة ظرفيتي، فكيف يكون الشأن؟ يتعيّن على الدكتور سروش قطعاً أن يضيف توضيحات جديدة على كلامه، فإن ذلك الكلام من وجهة نظري ليس له معنى سوى نسف التشيّع. فما هو البديل الذي يقترحه الدكتور سروش؟ وإلى أي حدّ سيلقى هذا البديل في تصوره قبولاً وترحيباً؟

الكلمة الأخيرة: مَنْ قال: إنّ نوع الديمقراطية الخاصة التي يقدمها الدكتور سروش في قبال نظرية الشيعة في الإمامة هي كعبة آمالنا السياسية؟ ربما أمكن لهذا النوع من الديمقراطية أن يضيِّق الخناق على السلطة الراهنة في إيران، ولكن هَبْ أنّ هذه السلطة قد زالت فكيف سيكون تكليفنا في المستقبل مع هذه الديمقراطية التي استهدفت ـ كما يقول الدكتور سروش نفسه ـ صدر التشيع؟!

مقاربات بين الإمامة والخاتمية والغيبة
كشف مغالطات سروش

أ. محمد صدر زاده(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

١. مقولة سروش في تنافي الإمامة والخاتمية

إنّ العبارة الآتية مقتطفة من كلام للدكتور سروش منشور على شبكة الإنترنت، وقد وجهه إلى الشيعة. وها هو راقم هذه السطور ينقله؛ بغية تحليله والإجابة عنه.

سروش: «كيف يمكن أن يأتي بعد خاتم الأنبياء أشخاص يتحدّثون بالاستناد إلى الوحي والشهود بأحاديث ليس لها شاهد من القرآن والسنة النبوية، وفي الوقت نفسه تكون تعاليمهم وتشريعاتهم وإيجابهم وتحريمهم في رتبة الوحي النبوي، وأن تثبت لهم عصمة النبي وحجية سنته، ومع ذلك لا يحدث من جرّاء ذلك أيّ خلل في مفهوم الخاتمية؟ فما هو الشيء الذي تنفيه الخاتمية وتحول دونه؟ وما هو المستحيل وقوعه وتحققه بحكم الخاتمية؟».

مطالعة نقدية في رؤية سروش

١. تتلخص رسالة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في إبلاغ النداء الإلهي إلى الناس، وتعليمهم ما نزل إليهم بواسطته على شكل كتاب. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾. وإنّ كلّ كتاب علمي يحتاج إلى معلم خبير برموزه العلمية.

(*) كاتب في علوم العقيدة الإسلامية.

٢ـ من خلال التدقيق والتدبّر في الحديث المتفق عليه بين المسلمين، المعروف بحديث المنزلة، والمروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»، والتدبّر في شأن ومقام هارون ونسبته إلى موسى عليه السلام، تكون شراكة الإمام علي عليه السلام مع رسول الله صلى الله عليه وآله في إبلاغ الرسالة الإلهية إلى الناس، وفي تزكيتهم وتعليمهم العلوم القرآنية، أمراً مشهوداً وواضحاً على نحو كامل.

٣ـ إنّ اللازم من الشراكة في أمر الرسالة وإبلاغها أن يكون شريك النبي عالماً بموضوع الرسالة مثل النبي سواء بسواء، وإلا لن يستطيع أن يفعل شيئاً ذا نفع في إبلاغ الرسالة.

وقد جدّ النبي صلى الله عليه وآله شخصياً في إثبات هذه الحقيقة للناس، بمعنى بيان هذه الشراكة القائمة بينه وبين الإمام علي عليه السلام في خصائص النبوّة وتبليغ الرسالة، والمسؤولية في مواصلة تعليم الأمة وتزكيتها، في الكثير من الأحاديث، من قبيل: «أنا صاحب التنزيل، وأنت صاحب التأويل»، والاستمرار في تطبيق نظام التشريع، إذ يقول: «مَنْ كنت مولاه فهذا علي مولاه». وعليه فإنّ الولاية الثابتة للإمام علي عليه السلام هي ذات الولاية الثابتة لشخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قبل الله تبارك وتعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾.

٤ـ وفقاً لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ فإن كل صفة ثبتت لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأوجبت طاعته على الناس، وجب أن تثبت لأولي الأمر؛ لوجوب طاعتهم. ومن أهمّ تلك الصفات: العلم، والعصمة، والولاية، فإنها تعدّ شرطاً ضرورياً لمواصلة تعليم الأمة وتزكيتها، واستمرار تطبيق نظام التشريع. وإنّ وجود مثل هؤلاء الأفراد، كمعلمين في النظام التشريعي، لازم لتكميل الخاتمية، وتمامية نظام التشريع، لا أنه ناقض له: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾. وعليه فإنّ لازم إتمام إبلاغ الرسالة الإلهية هو تعريف الأمة على شخص يتمتع بنفس خصوصيات النبي وصفاته، وأن يكون لذلك واجب الطاعة، مثل رسول الله صلى الله عليه وآله. وإنّ هذا التعريف موجب لإكمال الدين، وإتمام المسؤولية الملقاة على عاتق شخص رسول الله صلى الله عليه وآله، لا أنها

ناقضة ونافية للخاتمية.

فهل يكون الرجوع إلى أهل البيت بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله، الذي هو أمر الله تعالى؛ بحكم قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾، نقضاً للخاتمية أو استمراراً وتعزيزاً لها؟!

٥- إنّ تطبيق النظام عملية تدريجية، مصحوبة بتربية الناس على مراعاة أسس النظام المدوّنة، أي تزكيتهم وتعليمهم ما تمّ تشريعه لهم في ذلك النظام، ودعوتهم إلى التمسّك بالعمل على طبق تلك التشريعات والقوانين، لما في ذلك من ضمان تقدم الخلف على أمة السلف.

٦- هل المراد من (تبليغ الرسالات)، التي ينسبها المولى أمير المؤمنين عليه السلام لنفسه، غير الرسالات التي أمر شخص رسول الله صلى الله عليه وآله بتبليغها؟! هل كان الهدف من هذا التعليم والإبلاغ هو تطبيق برنامج مثل: أداء تبليغ الرسالات من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله، أو هو مجرّد بيان لكيفية إبلاغ الرسالات، دون الإذن في الاستفادة منها؟! إذا كان لمجرّد التعليم، دون الاستفادة والإذن في العمل والتوظيف، أي من دون إذن في تبليغ الرسالات، إذاً يكون علماً عبثياً لا فائدة منه، إلا أنّ مقام رسول الله صلى الله عليه وآله ومقام المولى أمير المؤمنين عليه السلام أجلّ من أن يكونا قد بادرا إلى تعليم علم غير مفيد، ولا يمكن الاستفادة منه. وإنْ كان ذلك العلم هو استمرار لذات نهج التزكية والتعليم الذي أُمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالقيام به من قبل الله تبارك وتعالى؛ إذ قال: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، إذاً يكون لازم ذلك إتمام الرسالة والخاتمية، وليس نقضها وإبطالها.

تشريح علمي لمعنى الخاتمية

٧- إنّ عدم فهم معنى الخاتمية قد أدى إلى هذا النوع من الأخطاء. ماذا تعني الخاتمية؟ تعني نهاية تدوين نظام التشريعات في نظام تشريعي حديث اسمه الإسلام بوصفه آخر الأنظمة التشريعية. وحيث إنّ كلّ نظام تشريعي يتمّ إبلاغه عبر إرسال الرسل وإنزال الكتب فإن الرسول الذي بعث لإبلاغ النظام التشريعي الأخير من طريق وحي السماء والقرآن الكريم سيكون هو آخر الرسل، وكتابه آخر الكتب السماوية المنزلة.

لقد ذهب التصوّر بسروش إلى اعتبار الخاتمية انقطاعاً لتطبيق النظام التشريعي، في حين أنّ النظام الإسلامي، الذي هو خاتم الأديان، والدين الظاهر على جميع الأديان، والذي هو للناس جميعاً، والدين الخالد الذي يجيب عن جميع متطلبات الإنسان في جميع مراحل الحياة، لا بدّ أن يتوفر على برنامج ومشروع صالح للتطبيق في جميع المراحل، وإلى يوم القيامة.

٨ـ ما هو الطريق للوصول إلى تعلم علوم الوحي السماوي ومعارفه؟ «نحن الشعار والأصحاب، والخزنة والأبواب، ولا تؤتى البيوت إلا من أبوابها، فمن أتاها من غير أبوابها سمي سارقاً»، و«ما من شيء تطلبونه إلا وهو في القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني». فلو سألنا الإمام عليعليه السلام عن مسألة لم يسأل عنها رسول اللهصلى الله عليه وآله، وأجاب عنها بما أودعه رسول الله من العلوم، فهل يكون جوابه ناقضاً للخاتمية أو متمّماً لها؟!

وعليه فإنّ الطريق الوحيد للوصول إلى علوم ومعارف وحي السماء النازل على رسول اللهصلى الله عليه وآله منحصر بأهل بيتهعليهم السلام.

إذاً ستكون الإجابة عن السؤالين التاليين كما يلي:

السؤال الأول: ما هو الشيء الذي تنفيه الخاتمية وتحول دونه؟ وما هو المستحيل وقوعه وتحققه بحكم الخاتمية؟

الجواب: نفي تدوين وسيادة نظام تشريعي آخر غير الإسلام، واستحالة قيام أي نظام غير النظام الإسلامي. قال تعالى: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾.

السؤال الثاني: ما هو الفرق بين وجود وعدم هذه الخاتمية، التي تعطي جميع شؤون النبوة لغير النبي؟

الجواب: بالالتفات إلى ما تقدم من معنى الخاتمية ثبت أنّ وجودها يعني المجيء بنظام تشريعي جديد، وأنّ عدمها يعني عدم وجود مثل هذا النظام التشريعي الجديد.

٢ـ مقولة سروش في استمرار النبوّة عند الشيعة، قراءة نقدية

سروش: «إنّ اعتبار أئمة الشيعة شارحين ومفسّرين للقرآن والسنة النبوية لن يحلّ هذه العقدة المستعصية؛ وذلك لأن الكثير من كلمات وأحكام الأئمة جديدة ومستحدثة

لا أثر لها في النصوص المتقدّمة، وليس فيها أيّ إرجاع إلى القرآن والسنة النبوية، وليس فيها أدنى إشارة تعليقية وبيانية، إلا إذا تصرفنا وتوسعنا في معنى (الشرح والبيان) حدّاً يفضي بنا إلى الوحي والنبوّة، ولن تكون مهمّة الأئمة منحصرة بالشرح والتفسير، بل هي استمرار للنبوة، وهو النهج الذي سار عليه غلاة الشيعة، وأسسوا لإمامة غير متناغمة مع الخاتمية».

١. أقول: إنّ الدعوى التي لا تقوم على مستند ودليل تسمى كذباً وافتراءً.

وإنّ القول بعدم إرجاع الأحكام الصادرة من قبل أهل البيتعليهم السلام إلى الكتاب والسنة، وإنكار ذلك بمثل هذا الأسلوب القاطع، دون ذكر مثال واحد على ذلك، لدليل على ابتلاء قائله بالعمى في بصيرته، الذي قد يظهر على الفرد بعد تجاوز الحدود الإلهية؛ إذ يقول تعالى: ﴿**كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ**﴾. علينا أن نكون أحراراً، وأن نقيم كلامنا على الحقائق والأدلة، ثم نطرحها كمدَّعى. إننا نطالب صاحب المقال بأن يأتي بأمثلة من كلام أهل البيتعليهم السلام ليس فيها إحالة إلى القرآن الكريم أو السنة النبوية، كما يدّعي؛ ليخرج ادعاؤه عن دائرة الكذب والافتراء، ويكون جديراً بإنفاق الوقت على التحقيق في صحته وسقمه.

٢. وأضيف إلى ذلك أنّ النبوة تعني حمل النبي لنظام تشريعي. وهو كعلم أفضل من سائر العلوم المتداولة في كلّ أمّة من الأمم. وإنّ تطبيق هذا النظام رهن بالتزكية والتعليم في جميع الأمم. وهو أمرٌ يواجه الكثير من السدود والموانع وردود الأفعال التي تعقّد مهمة الأنبياء، بل وتجعلها مستحيلة أحياناً، كما حصل ذلك بالنسبة إلى أمة نوح. إنّ تطبيق هذا النظام على الشعوب يتوقف على تعليم الناس عبر مراحل متدرّجة، وبالتالي فهو بحاجة إلى مدّة زمنية طويلة. وعليه ففي تطبيق نظام التشريع تكون مسؤولية أوصياء الأنبياء من أولي العزم هي ذات مسؤولية الأنبياء في تزكية وتعليم الأمة ما جاء في النظام التشريعي من تعاليم لهدايتهم، دون أن يحدث ذلك خللاً في أمر رسالة الأنبياء من أولي العزم.

٣. مقولة سروش في ثبوت خصائص النبي للإمام

سروش: «إنّ الناس إما أن يحصلوا على معلوماتهم مباشرة، أو بواسطة الاجتهاد

والاكتساب، وإنّ علم النبي من القسم الأول. وإن هذا العلم المباشر إما أن يكون مقروناً بالعصمة أو لا، وعلم النبي من القسم الأول. وإن علم النبي المباشر المقرون بالعصمة إما أن تثبت حجيته على الآخرين؛ أو لا. وعلم النبي من القسم الأول. وهنا يقوم غلاة الشيعة بإثبات جميع هذه المراتب الثلاث لأئمتهم، غافلين عن أن مثل هذا الاعتقاد لا ينسجم مع الخاتمية».

١ـ في الإجابة عن هذه العبارة القائلة: «وهنا يقوم غلاة الشيعة بإثبات جميع هذه المراتب الثلاث لأئمتهم» نقول: هل يمكن لصفة أخرى غير العصمة أن تجعل من الشخص واجب الطاعة على الآخرين؟! لولا العصمة لم يأمن الشخص من اقتراف الذنوب، وإن وجوب الطاعة لغير المعصوم غير قابل للتحقق؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». إنّ النبي الأكرمﷺ إنما غدا واجب الطاعة بأمر الله لكونه معصوماً. إنّ صدور أمر واحد بشأن وجوب طاعة النبي الأكرمﷺ وأولي الأمر يحكي عن وجود العصمة فيهم. قال تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾. وعليه نجد أنفسنا في غنىً عن أن نسأل الدكتور سروش: هل يؤمن بانطباق عنوان أولي الأمر على أهل البيتعليهم السلام أم لا؟ وعلى أية حال يجب على الدكتور أن يعلن بأنّ العصمة لا تنحصر بوجود النبي الأكرمﷺ. إنّ جميع الخصائص والصفات المتوفرة في النبي الأكرمﷺ، التي أوجبت صلاة الله وجميع ملائكته على النبيﷺ، وتبعاً لذلك يأمر الله المؤمنين بالصلاة عليه؛ إذ يقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾، مع الأخذ بعين الاعتبار لزوم الصلاة على النبي وآله معاً، وعدم الفراغ من الصلاة اليومية إلا بعد الصلاة على النبي وآله، لدليل واضح على تمتّع الأئمة بنفس خصائص وصفات النبي الأكرمﷺ. وهو ما يقرّ به أهل السنة أيضاً، فقد قال النيسابوري في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾: «كفى شرفاً لآل الرسول وفخراً ختم التشهد بذكرهم، والصلاة عليهم في كلّ صلاة».

٢ـ بعد الإيمان بتوفر العصمة في أهل البيتعليهم السلام لا يمكن تطرق الكذب إلى ساحتهم. قال الإمام أمير المؤمنين عليعليه السلام: «نحن شجرة النبوة، ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكم، ناصرنا ومحبّنا ينتظر الرحمة، وعدونا

ومبغضنا ينتظر السطوة». ولازم إشراك أهل البيت عليهم السلام مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أمر تبليغ الرسالات أن يتوفّروا على نفس ما يتمتع به رسول الله صلى الله عليه وآله من الصفات التي تؤهله لتبليغ الرسالة، دون أن يكون هناك أدنى مساس بخاتميته صلى الله عليه وآله.

٣ـ إنّ الخاتمية لا تعني انقطاع أنوار الهداية الإلهية، ومشروع تزكية الأمة وتعليمها، وعدم تطبيق النظام التشريعي، وإنما يعني عدم إرسال الرسل، وعدم إنزال تشريع جديد غير الإسلام. ويكفي في الوصول إلى هذه الحقيقة التدبّر في معنى الخاتمية، ومن ثمّ التدقيق في حديث المنزلة المتفق عليه من قبل جميع المسلمين. إذا آمنا بعصمة أهل البيت عليهم السلام فإنّ لازم قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة»، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى...»، هو العلم بعلوم الوحي التي نزلت على النبي الأكرم بالأصالة، وقد تعلمها الإمام تبعاً لتعليم النبي، واختصاصه إياه بتعلمها.

٤ـ مقولة سروش في نقد الأحكام الصادرة بعد النبي صلى الله عليه وآله، تعليق وتفنيد

سروش: «ما دام الكون مشعّاً بنور وجود خير البشر لم تكن هذه الأحكام ظاهرة، ولم تصِلْ إلى الناس من قبله، حيث لم يرد لها ذكر من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ إذ لم يكن المورد ابتلائيّاً في عهده، وأما بعد رحيله وانقطاع الوحي الإلهي فلا يمكن للحكم الشرعي أن يستجد، فكيف يمكن توجيه مثل هذه الأحكام الشرعية؟ وما هو الطريق إلى العلم بها؟».

١ـ إنّ القرآن الكريم كتاب يشتمل على جميع العلوم التي يتوقف عليها نظام التشريع الخالد. وإنّ لازم الخلود أن يشتمل هذا الكتاب على كل ما يحتاج إليه الإنسان، سواء الساكن في البادية في عصر نزول القرآن، أو المتحضّر في العالم المعاصر، وآخر إنسان على وجه الأرض. وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾**، وقوله تعالى: **﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾**. وفي ما يتعلق بالروايات نكتفي بذكر مثالين مرويين عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إذ يقول: «ما من شيء تطلبونه

إلا وهو في القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني». فهل المخاطب بهذا الكلام هو خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أم هو خطاب لجميع الناس إلى يوم القيامة؟ فما أكثر مسائل القرآن الكريم التي يتم فتح مغاليقها إلى اليوم؛ لأحد الأدلة التالية: ١ـ عدم حلول الوقت المناسب لتطبيق هذا الجزء من النظام. ٢. غياب الإمام المعصوم عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهو العالم بكلّ ما في القرآن الكريم. ولهذا السبب تمّ التأكيد من قبل الأئمة على عدم جعل الدين موضوعاً للسياسة؛ إذ من الممكن أن تطرح مسألة ولا تكون علومنا القرآنية كافية للإجابة عنها.

وكلا الموضوعين بيان لحقيقة ورد ذكرها في القرآن الكريم، ولكن حيث لم يحِنْ زمان تطبيقها لم يتمّ بيانها: ﴿**يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لاَ تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ**﴾، ﴿**وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾، وحيث حان وقت بيانها هل يكون هذا البيان باطلاً؛ لأنكم تذهبون في تفسير الخاتمية إلى انتهاء عصر التشريع؟! لقد كان مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام، الذي تربى في حجر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، مطلعاً على الوحي، وكان تبعاً لذلك عالماً بمضامين القرآن الكريم، وما أراده الله تبارك وتعالى بشكل كامل، وهو علم لا يختص بزمن الوحي. وبرحيل النبي الأكرم لا يتوقف مشروع الهداية ونظام التشريع، وإنما يبقى ما بقيت السماء والأرض. فقد تمّ تطبيق مراحل منه في حياة النبي صلى الله عليه وآله، وقد تمّ تطبيق مراحل أخرى بعد رحيله. وقد ذكرنا أن هذا التطبيق كان يتمّ تبعاً لمواجهة أفراد المجتمع للمسائل المستحدثة، وبيان الإجابات عن هذه المسائل طبقاً للنظام الجديد، دون حاجة لنزول وحي جديد؛ لكونه مبيّناً في القرآن الكريم. وإنّ الشرط الوحيد لبيانها هو العلم بالمعارف الواردة في هذا الكتاب السماوي، وهو الذي توفّر في الإمام علي عليه السلام في حياة النبي صلى الله عليه وآله، وأورثه الأئمة عليهم السلام من بعده.

٢ـ إنّ الفرق الوحيد بين رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام يكمن في كون النبي الأكرم حاملاً وعالماً بالوحي والنظام التشريعي، في حين لا يكون الإمام إلاّ عالماً به. وهو ما يدل عليه كلام رسول الله في خطبته يوم الغدير، عند تنصيب الإمام علي إماماً على الناس، إذ يقول: «ما من علم إلا وقد علمته علياً، وهو الإمام المبين». وعليه فإنّ علوم ومعارف القرآن الكريم، الذي ﴿**نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾، قد حصل

عليها الإمام عليعليه السلام بشكل كامل وغير منقوص.

٣. هل المراد من كون القرآن الكريم ﴿تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ هو اقتصاره على بيان الأمور والمسائل الخاصة بعصر نزول القرآن الكريم، أم أنه بيان لخلوده وبقائه كتاباً لجميع الأزمنة والعصور؟! وعليه فإنّ تطبيق نظام التشريع وتعليم الأمة لا يتوقف على حياة النبي، أو نزول وحي جديد، بل يكفي العلم بمضمون المعارف القرآنية الواردة في القرآن الكريم، مع العصمة، وهما شرطان متحققان في أهل البيتعليهم السلام. ومن هنا كان تأكيد النبي الأكرمصلى الله عليه وآله على وجوب التمسك بالثقلين، المتمثلين بالقرآن وأهل البيتعليهم السلام؛ إذ يقول: «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي: كتاب الله؛ وأهل بيتي».

٤ـ وأما الإمامة والولاية في مدرسة التشيّع الخاصّة بأهل البيتعليهم السلام فهي كالرسالة، لا تكون إلا باصطفاء من الله تعالى. قال رسول اللهصلى الله عليه وآله في تعريف الإمامة: «سُمّي الإمام إماماً لأنه قدوة للناس، منصوب من قبل الله تعالى ذكره، مفترض الطاعة على العباد». فالإمام هو شخص منصوب من قبل الله للإمامة، وكونه مفترض الطاعة يقتضي تحلّيه بالعصمة، وإلا لم تكن الإمامة متحقّقة. وروى الإمام الرضاعليه السلام في إمامة المولى أمير المؤمنينعليه السلام: «إنّ الإمامة لا تكون بفعل منه في نفسه، ولا بفعل من الناس فيه اختيار أو تفضيل أو غير ذلك، إنما تكون بفعل من الله عز وجل فيه في عليعليه السلام، كما قال لإبراهيمعليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾، وكما قال عز وجل لداوودعليه السلام: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾. فالإمام إنما يكون إماماً من قبل الله باختياره إياه، و«إنّ الأئمة من قريش، غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح لسواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم»، و«ليس على الإمام إلا ما حُمّل من أمر ربّه».

٥. إنّ لازم تحقق الولاية المطلقة المدّعاة هو العصمة. وهي صفة وخصوصية منحصرة بأهل البيتعليهم السلام. ولا ينبغي تحميل الدين وزر سلوك أهل العرفان ومدعياتهم. قلنا: إنّ الخاتمية تعني ختم وإنهاء جميع التشريعات والأديان السابقة على الإسلام، ونسخها بكتاب سماوي أخير هو القرآن الكريم، دون أن يكون هناك انقطاع للصلة بين الله تعالى وعباده. ففي هذا النظام التشريعي الجديد تستمر هداية كافة الناس من قبل الله

تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى**﴾، و﴿**يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى**﴾، دون الحاجة إلى وساطة من رسول أو نبي لأخذ هذه الهداية على شكل وحي من السماء: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾، و﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾، وهو إلهام مباشر دون وساطة من نبي أو رسول. إنّ السير على الصراط المستقيم، والتمتع بجميع النعم والآلاء الإلهية؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾، رهن بامتثال جميع أحكام نظام التشريع النازل والمدوّن في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿**اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ**﴾.

٥. مقولة سروش في الغيبة وتأخير الخاتمية، ردّ ونقد

سروش: «إنّ الشيعة من خلال طرحهم نظرية الغيبة عمدوا إلى تأخير الخاتمية لقرنين ونصف، وإلا فإنّ ذات الآثار المترتبة على الغيبة متفرعة عن الخاتمية أيضاً، مع فارق أنّ بالإمكان العثور على تبرير عقلي مقبول لخاتمية الرسول الذاتية، خلافاً للغيبة العرضية والمفاجئة وغير المتوقعة للإمام المنتظر».

١. إنّ هذه العبارة تنطوي أيضاً على نفس الفهم الخاطئ لمعنى الخاتمية. إنّ الخاتمية تعني المجيء بآخر نظام تشريعي للبشر، وهو نظام تشريعي تام وكامل، يحتوي على دستور شامل ومناسب للناس، ويجب العمل به إلى قيام يوم الدين. إنّ تطور البشر المتصاعد قد اقتضى عدم تطبيق النظام في مرحلة واحدة، وهي عصر نزول التشريع، أي زمن نزول القرآن الكريم.

٢ ـ من الذي يستطيع القيام بأعباء تطبيق هذا النظام بشكل كامل مطابقاً للتشريع المنزل؟ إنه شخصية تتوفر على نفس ما توفّر عليه رسول الله صلى الله عليه وآله، من العصمة، والعلم الكامل بمحتوى القرآن الكريم، وهو علم لا يناله إلا من اختاره الله لذلك: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾، مع التمتع بالولاية المطلقة على جميع الناس؛ بغية التمكن من تطبيق النظام والدفاع عنه؛ إذ «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن». لو كان تطبيق هذا النظام في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله ممكناً ألم يكن تأخيره وحرمان البشرية من ذلك النظام الكامل ظلماً للعباد؟! ولو تمّ بيان قانون من

قوانين ذلك النظام ـ لم يكن قد تمّ بيانه في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله ـ من قبل أحد الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، مع كونه مبسوط اليد ، فذلك لعدم توفر الظروف الملائمة لبيانه؛ فإنّ أهل البيت عليهم السلام لم يعمدوا أبداً إلى قول شيء من عند أنفسهم. وهذه حقيقة يدلّ عليها قول الإمام الصادق عليه السلام : «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ، لكن لا تبلغه عقول الرجال» ، وكلامه الصريح الآخر؛ إذ يقول: «إنا لو كنا نحدّثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه وآله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وورقهم». هل من الممكن لأولئك الذين وصفتهم بقولك: «لا شك في جلال شأنهم ولا خلاف» أن يعملوا خلافاً لما يقولون؟! وهل تطبيق النظام بشكل كامل، الذي يقتضي هداية الناس نحو الكمال، يعدّ نقضاً للخاتمية أو تتميماً لها؟! وعليه فإنّ الفوائد المترتبة على الغيبة، من بلوغ البشرية، وبالتالي توفر المناخ لتطبيق نظام التشريع بشكل كامل وتام، من جملة آثار الخاتمية ومتمِّماً لها، وليس ناقضاً ومبطلاً لها بتاتاً.

٦ـ النبوّة والعقل وعلاقة التحرّر!!

سروش: «إنّ (تحرير العقل الإنساني) و(إيكال الإنسان إلى نفسه)، الذي اعتبرته من بركات الخاتمية، لا يعني أنّ العقل كان حبيساً في قفص الديانة، كما تصوّرتم ذلك، وأنّ الأنبياء كانوا أعداء التعقل والتفكير، وأنه بانتهاء عهد النبوات يبدأ عرس الحريات. بل معناه أنّ الناس بعد وفاة النبي وخاتم الرسل قد تُرِك لهم فهم كل شيء، وخاصة فهم الدين، ولم تعد هناك من حاجة لأن تمدّ إليهم يدٌ من السماء؛ ليتعكزوا عليها في فهم الدين، ومن الآن فصاعداً لن يقرع أسماعهم نداء من السماء، وتفسير صحيح ونهائي للدين؛ ليعصمهم من سوء الفهم».

١ـ إنّ الإنسان لم ولن يوكل إلى نفسه أبداً، سواء قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله أم بعدها. وإنّ الذي أوجب مثل هذا الرأي الباطل هو الخطأ في فهم معنى الخاتمية. إنّ الله تعالى لم يقطع سلطته وهيمنته ومالكيته على نظام الوجود حتى يكون الإنسان بدعاً من الكائنات، ويكون قد أوكل إليه أمر نفسه. قال تعالى: ﴿**أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ**

سُدًى﴾. فالإنسان وإنْ كان مختاراً في القيام بفعل الشيء وضده أو تركه، ولكن ذلك لا يكون إلا بإذن الله تبارك وتعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾. فأنّى لكم القول: «إنّ الناس بعد وفاة النبي وخاتم الرسل قد ترك لهم فهم كل شيء، وخاصة فهم الدين»؟! لقد كان شخص رسول الله صلى الله عليه وآله حامل رسالة للناس من قبل الله تعالى؛ لبناء نظام تشريعي جديد، وإبلاغه للناس في عصره مباشرة، ولمن يأتي من بعده بواسطة. فهو مأمور بتوريث هذه التركة للأجيال اللاحقة، والتعريف بمن يستطيع بيانها لهم؛ إذ قال: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تركها غرق»، وهو حديث متفق عليه بين الشيعة والسنة. وهناك الكثير من هذه الأحاديث الشريفة.

٢ـ لو تم إيكال الناس إلى أنفسهم في كلّ شيء، وخاصة في أمر الدين، لم يكن هناك مبرِّر لتشريع كلّ هذه الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد، وأمر الناس بوجوب اتباع التعاليم الواردة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾، وقال أيضاً: ﴿وأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. هل كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قادراً على التواجد عند جميع المسلمين في عصره؛ كي يعلمهم مفردات الدين الإسلامي واحدة واحدة؟ حتى تشعروا بعد رحيله بمثل هذه الحاجة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾. إنّ الهداية إنما تكون من الله سبحانه وتعالى، دون حاجة إلى حضور النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام بجسده: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾، وإنّ وجود النبي أو الإمام إنما هو لغاية التربية والتعليم. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾. وعليه فإنّ الهداية السماوية لا يمكن لها أن تنقطع، فهي في تواصل مستمر، وإنّ الحصول عليها منوط بإرادة الإنسان، ولو أصيب الإنسان؛ لسبب من الأسباب بعمى القلب: ﴿وَطَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، و﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ﴾، لن يكون هناك أمل لأن تنفذ أنوار الهداية السماوية في قلب هؤلاء الناس، حتى مع وجود النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء﴾.

سروش: «من الآن فصاعداً لن يقرع أسماعهم نداء من السماء، وتفسير صحيح ونهائي للدين؛ ليعصمهم من سوء الفهم... وإن أسلوب التدين منذ الآن فصاعداً، كنهج للحياة، يمر في طريقه إلى التكامل والاستقامة عبر الصدامات والنزاعات، دون التدخل الغيبي من حين لآخر، بل من خلال تنازع وتعاون العقول الأرضية الخيّرة والحرّة في فهمها ونقدها وتفسيرها للدين، والمتحرِّرة من قيود التقليد».

إنّ التدين شيء والإيمان شيء آخر، قال تعالى: ﴿**يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لاَّ تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلاَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ**﴾. من المحتمل أن أدين بدين عبادة العجل، أو البقر، أو الوثن، أو الوجود، إلا أنني في هذه الحالة لن أكون مشمولاً للهداية الإلهية؛ لأنني قد جعلت لله شريكاً، وارتكبت ذنباً لا يغتفر، وبذلك ران على قلبي: ﴿**طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ**﴾. وحيث لا منفذ لأنوار الهداية السماوية إلى قلبي فإنه لن يكون هناك أثر للإيمان الحقيقي والورع والتقوى في مَنْ هو على شاكلتي. ولكنني لو انتميت إلى النظام التشريعي الذي أنزله الله تعالى لهداية الناس أكون قد عرّضت نفسي لسطوع أنوار الهداية السماوية، وبهذا الإيمان سأكون مهتدياً: ﴿**يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ**﴾. ونتيجة للهيمنة الإلهية والولاية الربانية، التي لا تشمل إلا المؤمنين بالله تعالى، دون المؤمنين بكلّ ما سواه، لن أبقى أسير الظلمات، ولن تغلق دوني الأبواب: ﴿**اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**﴾. إذاً الهداية على كلّ حال منحصرة بالهداية السماوية النازلة من قبل الله تعالى: ﴿**إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى**﴾. وإذا توصّلنا إلى أمر من طريق آخر، وتصورناه هدايةً، فهو من تسويلات الشيطان وإملاءاته على نحو الجزم واليقين: ﴿**الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾. وعليه فإن رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والخاتمية لا تعني انقطاع الهداية السماوية، بل إنّ المؤمنين بهذا النظام التشريعي الجديد، المتمثل بالإسلام، سيلتحقون بالصالحين، من خلال تزكية أنفسهم، والسعي وراء العمل الصالح، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ**﴾.

سروش: «إنّ الشيعة بدأوا ممارسة هذه الحرية على نحو مباشر دون تدخل من السماء منذ بداية عصر غيبة الإمام المهدي».

إنّ كلّ دعوى لا تستند إلى شاهد أو دليل أو سند تعدّ تهمة وافتراء، فما هو السبب الذي يدعو الدكتور سروش إلى اتهام الشيعة والافتراء عليهم بكلّ هذه البساطة؟!

إنّ الشيعة هم أتباع أهل البيت عليهم السلام والسائرون على نهجهم وتعاليمهم، فهل هناك شاهد لديكم من كلام أهل البيت على هذه الفرية والتهمة؟! رغم أنّ أهل البيت عليهم السلام قد أكدوا مراراً وتكراراً على عدم الرجوع إلى مصدر آخر غير القرآن الكريم، ومن ذلك قولهم: «من طلب الهدى في غير القرآن أضله الله»، و«لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك». فمن هو الشيعي الذي رفض تدخل السماء المباشر منذ غيبة الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه؟ نرجو أن نسمع منكم الإجابة عن هذا السؤال.

سروش: «أدرك جيداً أنّ ختم النبوة عبارة عن مفهوم قيّم وثر، وإنّ الكلام الشيعي لم يطرقه حتى الآن بشكل صحيح ومنصف؛ لما فيه من الألغام والموانع، ولم يوفّه حقه بالبحث والتحقيق، ولم يدرك حسناته وفضائله، ولم يشهد بها، وفي المقابل تكلّف وتفلسف في بيان تفسير وتبرير الغيبة، وأخفق في ذلك، وحال دونه ودون تبيين معنى الخاتمية، وكأنه يعتبر الإيمان بالخاتمية سيئة يجب الاستغفار والتكفير عنها».

إنّ معنى الخاتمية هو ما تقدّم من أنها تعني إرسال رسول من قبل الله تعالى؛ ليحمل للناس آخر الأنظمة التشريعية، ولما كان هذا النظام التشريعي خالداً، ولن يأتي أي نظام تشريعي بعده، يكون إرسال الرسل قد ختم بمَنْ حمل ذلك التشريع. إلا أنّ نفس عنوان الخاتمية لا يعني حرمان الناس من الإفادة من شركاء النبي في موضوع الخاتمية. ألم يكن من الأجدر بصاحب المقال أن لا يكتفي من هذا المفهوم الفاخر الذي أوجده للخاتمية بمجرّد الادعاء، وأن يظهر عنه شيءٌ ليمكن التدبّر فيه؟ ما هو المانع الذي أوجده الشيعة في طريق الانتفاع بالخاتمية؟! لا شكّ في أنّ هذه المسألة لا تختلف عن العشق والتولّه الذي اخترعه عرفاء الصوفية لأنفسهم، فعبدوا وثناً، وأطلقوا عليه اسم الوجود، بالابتعاد عن الله، أي حفلة طرب يقيمها الشيطان، فيشغل العرفاء بالعشق، وأمثالكم بالخاتمية، قال تعالى: ﴿**الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾، حتى لا تعود تنفع الذكرى: ﴿**وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ**﴾.

٧. الإمامة ونظرية الذاتي والعرضي في الدين

سروش: «إنّ ما يشكل جوهر الدين وذاتيّه هو شخص النبي وتعاليمه القيّمة، وأما الباقي فمهما كانت صبغته التاريخية وغير الجوهرية فهو عرضي وسطحي، أي واقعة وحكم كان من الممكن أن يكون على نحو آخر، ولذلك فإنه لا يدخل في نطاق الإيمانيات».

١ـ إنه من النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نفسه وتعاليمه الأولى تم تأسيس جامعة لتدريس كتاب باسم القرآن الكريم في تلك الحوزة العلمية. وبعد أن فارق رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الدنيا هل يجب إقفال تلك الحوزة العلمية الإلهية، أو يجب مواصلة التعليم والتعلُّم فيها؟ إنّ ولاية رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تحكي عن علمه الكامل بهذا الكتاب التعليمي النازل، ومنهجه في تعليم الأمّة وتزكيتها. هل حصل الناس على كلّ ما يحتاجون إليه من المعلّم والكتاب في حياة النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟ وهل تخرّج الجميع واستوعبوا كلّ ما جاء في هذا الكتاب من العلوم والمعارف السماوية: ﴿**وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾، و﴿**تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾، وهل تمكنوا من أن يتولوا أمر تعليمه للآخرين؟ إنّ وجوب وجود معلّم لهذا الكتاب السماوي الذي كان ﴿**تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ أمر لا يمكن إنكاره، وعليه لا يمكن للناس أن يستغنوا عن وجود معلّم للقرآن الكريم. وهذا ما أشار إليه القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾. وكفى هذا الموضوع أهمية أن يعدّ عدم تبليغه مساوقاً لعدم النبوّة، وعدم رسالة شخص بحجم النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فإذا كنت تشكّ أحياناً في صدور آية شريفة بشأن الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ فما عليك إلا أن تراجع كتاب الغدير؛ لتقف على حقيقة الواقعة من لسان أهل السنة.

٢ـ إنّ بداية الرسالة، التي تعني افتتاح مؤسسة علمية وجامعة إلهية لتعليم الإنسانية، ليست بمعنى اختزالها في شخص النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، حتى يلزم من رحيل النبي إغلاق تلك المؤسسة العلمية الإلهية بوجه العالم. كلا، فقد تم الإعلان عن بقاء باب هذه المؤسسة العلمية الإلهية مفتوحاً إلى يوم الدين، من خلال التعريف بأسماء المعلّمين المخوَّلين بالتدريس في هذه المدرسة بعددهم وأسمائهم حصرياً؛ إذ يقول النبي

الأكرمﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً». ويجب الوقوف طويلاً عند كلمة (أبداً) الواردة في هذا الحديث النبوي الشريف.

سروش: «إنّ النزاع الذي يدور حول الغيبة، التي ـ بحسب رأي الشيعة ـ لم يكن بالإمكان أن تحدث في ظروف تاريخية أخرى، وإمام كان يمكنه أن لا يغيب، ويبقى ليرحل عندما يحين أجله الطبيعي، ويأتي بعده إمام آخر، ليس له أدنى تأثير على التدين، ولا يزيد أو ينقص من إيمان الشخص، ولا يتوقف عليه إسلام الشخص وعدمه».

١ـ لابدّ أولاً من التعرف على معنى التدين، ومن ثمّ يتمّ البحث عن أسباب ظهوره وزواله وضعفه وقوته. إنّ التدين يعني معرفة الإله، أيّاً كان ذلك الإله الذي قد يتصوّره الإنسان، عجلاً أو بقرة أو صنماً أو وجوداً وما إلى ذلك، أو (الله) المبيَّن في القرآن الكريم بهذا اللفظ الجليل. لقد كان إرسال الرسل، وإنزال الكتب، في سياق التعريف بالإله الحقيقي، من خلال تزكية الإنسانية وتعليمها. إنّ البحث عن الإله غريزة مودعة في جبلة الإنسان، فإذا لم تشبع هذه الغريزة بتعاليم الأنبياء عمد الإنسان إلى صنع إلهه بيده، طبقاً للثقافة التي ترعرع فيها. وعليه فإنّ إشراف المعلمين الإلهيين، وولايتهم المستمرة على الناس، وتربيتهم على ضرورة ووجوب اتباعهم لتعاليمهم، والتمسُّك بها، أمرٌ قطعيٌّ لا يقبل المراء والجدل، وإلا انتكست الأمم، وارتدّت عن عبادة الإله الحقيقي، ووقعت في حضيض عبادة الأوثان والشرك بالله عز وجل.

٢ـ كيف يمكن الحفاظ على الارتباط بين النبي والأمة، والإشراف على عقيدة الناس، وضمان عدم نكوص الناس بعد رحيل النبيﷺ على أعقابهم، والعودة إلى معتقدات أسلافهم: ﴿**أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ**﴾؟ إنما يكون ذلك من خلال وجود معلمين لهذا القرآن الكريم، يتمّ اختيارهم من قبل الله تعالى، والتعريف بهم بواسطة النبي الأكرم، بوصفه آخر المرسلين من قبل الله وخاتم الأنبياء، ومواصلة التزكية، ومنها: تربية الأمة على وجوب التمسك بهؤلاء المعلمين المنتخبين، وتعلم واستيعاب القرآن الكريم من طريقهم، لكونهم المصدر الوحيد الذي يمكن الوثوق به لضمان عدم الانحراف والميل والزلل.

٣. ماذا يعني النزاع بشأن الغيبة؟ النزاع بين مَنْ؟ ومع مَنْ؟ فإنّ الغيبة مسألة متّفق ومُجمع عليها، وقد اعترف بها الكثير من علماء أهل السنة. ألم يكن بالإمكان تطبيق النظام التشريعي الذي جاء به النبي الأكرمﷺ بوصفه ختام الأنظمة التشريعية دون الحاجة إلى هذا التأخير؟! إنّ اختلاف مستويات البشر في مختلف المراحل والعصور وتدرّج الإنسان في حياته، وارتقائه من مرحلة إلى مرحلة أعلى، وتفوّقه على أسلافه في هذا الشأن أمر ملحوظ وظاهر لا يخفى على العيان. إنّ اجتياز المراحل واستيعاب الدروس فيها؛ بغية التمكن من فهم الدروس والمناهج المقررة في المستويات العليا، أمر لا يمكن اجتنابه. وهذا هو السبب في تأخير وصول الإنسان إلى الحضارة التي ينعم بها حالياً، ومنها: غزوه للفضاء.

٤ـ هل كان بإمكان النبي الأكرمﷺ أن يرتقي بمستوى عرب الجاهلية في عصره إلى مستوى الإنسان المتحضر الراهن؟! وهل كان المستوى الفكري للإنسان العربي في بداية الرسالة هو نفس مستواه الفكري عند رحيل رسول اللهﷺ؟! وهل كان بالإمكان بيان الآيات التي نزلت في أواخر الحقبة المدنية في بداية الحقبة المكية مثلاً؟!

٥. وهل كان بالإمكان بيان مداليل آيات من قبيل: قوله تعالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾**، و**﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾**، و**﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾**، في عصر نزولها؟! وهل هناك من اعتراض على تأخير بيانها إلى العصر الراهن؟ إنّ الإنسان في عصر نزول هذه الآيات لم يكن ليفهم معنى هذه الآيات إلا بعد مسيرة تعليمية تمتد لأكثر من ألف سنة. وما أكثر آيات القرآن الكريم التي تنطوي على الكثير من أسرار هذا الكون: **﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾**. وهي أسرار لا تخطر ببال حتى الإنسان المعاصر، ولازم ذلك بيانها من قبل شخص يتمتع بنفس خصائص وصفات النبي الأكرمﷺ من العلم، والعصمة، وارتقاء الإنسان إلى المستوى المناسب الذي يساعده على فهم هذه الأمور، وما إلى ذلك.

إنّ مفاد قوله تعالى: **﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ**

لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ كمال بالقوة، وإن بلوغ هذا الكمال مرحلة الفعلية رهن بتطبيق هذا النظام تطبيقاً كاملاً. وإنّ لازم ختم هذا النظام لجميع الأنظمة التشريعية، ولازم قوله تعالى: **﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾**، كونه تاماً وكاملاً، بحيث مهما بلغ الإنسان في تقدّمه وتطوره وحضارته كان ذلك النظام التشريعي كافياً لإدارة المجتمع، بشرط تطبيقه بشكل كامل وغير منقوص.

٦. من أين تأتي المطالب المنسوبة إلى عقائد الشيعة؟ وهل هي عقائد مقتبسة من مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟ فلماذا لم تأتوا بمثال واحد من ذلك المصدر؛ ليشهد على صدق مقالكم؟!! إنّ هذا الكلام من قبيل: أن يقال: إنّ الله تعالى كان يمكنه أن يسكن جميع الخلق في عالم ما بعد هذا العالم، دون أن يخلق هذا الكون. وعليه فإنّ عالم الخلق الذي كان يمكن أن لا يكون، ولا يخوض الإنسان فيه تجربة الموت والحياة، لا يمكن له أن يكون شاهداً على فلاح أو عدم فلاح شخص في عالم الآخرة. أجل، إنّ بإمكان الله عز وجل أن يفعل ما يشاء: **﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**. ولكن لكي ندرك سرّ أفعال الله الربوبية علينا التربع على عرش الإله. وربما كان السبب في ذلك يعود إلى استحالة سكنى الإنسان في عالم الآخرة دون خوض التجربة في هذه الحياة الدنيا. وقد ثبت في الدين الإسلامي ومذهب أهل البيت عليهم السلام أنه كما لا يكون لنا طريق إلى التعرف على ذات الله تعالى كذلك ليس لنا طريق إلى معرفة أفعاله: «ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك». ولكن بالنسبة إلى فئة اسمها العرفاء و(الصوفية)، التي ورثت تركة الثقافة الإيرانية القديمة، حيث يمكن الوصول إلى درجة الألوهية، حيث يقولون: «صحّ له التأله»، يمكن الوصول إلى هذا النوع من المعارف من خلال الفناء في ذات الله. إنّ وجود كل واحد من أئمة أهل البيت عليهم السلام في مذهب التشيّع هو بمنزلة وجود رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته: «الأئمة بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله، إلا أنهم ليسوا بأنبياء».

٢. بما أنّ الإمامة تعني إتمام الدين وإكمال النعمة ونظام التشريع؛ إذ يقول تعالى: **﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾**، فهي من ذاتيات الدين، وليست من أعراضه وتوابعه التاريخية. إنّ رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله إذا فسّر بمعنى انقطاع كلّ شيء أحاطت بنا الظلمات من كلّ الجهات؛ إذ إنّ الشخص الذي رُبط تفسير وبيان الآيات القرآنية بوجوده لم يعد

موجوداً. وإنّ نسبة ما بيّنه النبي الأكرمﷺ مما يحتويه القرآن، وفقاً لما يحتاجه عرب الجاهلية، لم يكن إلا كنسبة القطرة إلى المحيط. ولكن الشيعة، وعلى أساس من الأحاديث والروايات الكثيرة المتّفق عليها بينهم وبين أهل السنة، ومن بينها حديث المنزلة القائل: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»، يذهبون إلى أنّ النبي الأكرمﷺ قد ترك بيان علوم الوحي من بعده إلى الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام؛ إذ قال له: «يا علي، أنت الذي تبيّن لأمتي ما يختلفون فيه من بعدي، وتقوم فيه مقامي، قولك قولي، وأمرك أمري، وطاعتك طاعتي، وطاعتي طاعة الله». وعليه فإنّ الشيعة لم يفتقروا إلى كلّ شيء بعد رحيل رسول اللهﷺ، بل واصلوا؛ بإذعانهم لأمر رسول الله بولاية الإمام عليعليه السلام وأولادهعليهم السلام، مسيرة النبي الأكرمﷺ في تزكية وتعليم أنفسهم بهدي أهل البيتعليهم السلام.

٣. إنّ نفس الاعتقاد بوجود ولي وإمام مشرف على جميع الأمور، كما كان رسول اللهﷺ في حياته، عنصر مهم في الإبقاء على حيوية العلوم والمعارف الإسلامية المبيّنة في مدرسة أهل البيتعليهم السلام، وعامل ردع من انقلاب الأمة على أعقابها، وعبادة أشياء من قبيل: عجل السامري، وما إلى ذلك. مع فارق أنّ الولاية الخاصة بأهل البيت لم يكن بالإمكان فصلها عنهم في صدر الإسلام؛ إذ لم يكن هناك من يطمع في نيلها، وأما حالياً فإنّ فصلها عنهم بفعل التقدم الفكري يبدو أيسر من السابق. وبهذه الرؤية تغدو ولاية الولي وإشرافه على جميع الأمور وكافة الناس وسلوكياتهم أمراً محقّقاً.

٨. صفات الأئمة

سروش: «يجرّنا الكلام إلى تساؤل عن سمة وصفة حماة علم النبي والمستحفظين على الشريعة، وهو ما أعطيتموه لأئمة الشيعة، واعتبرتم الإمامة لذلك واجبة، واعتبرتم الإمام الغائب هو المستحفظ المعاصر، ولذلك ذهبتم إلى حجية حضوره الغائب. لا شك ولا كلام في عظم شأن هؤلاء العظماء».

١. إنهم لا يتدخلون أبداً في أمر التشريع، الذي يرونه من مختصات الله عز وجل؛ لأنّ هذا التدخل هو شرك صريح، وذنب لا يغتفر، وإذا رأوا لأئمتهم المعصومين مقاماً

ومنزلة فهي منزلة ممنوحة لهم وثابتة من قبل الله تعالى، وأمر نبيهﷺ بإبلاغها إلى الناس.

٢ـ إنّ الحدّ الأدنى من الآثار الثابتة للقول بعدم الشك في عظم شأنهم وجلالة قدرهم، كما تقولون، هو بعدهم عن القول بما يخالف الحقيقة والواقع. ولذلك فإننا في بيان هذا المقام نكتفي بما جاء عن الإمام الرضاعليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيهﷺ حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كلّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه كملاً، فقال عز وجل: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾، وأنزل في حجّة الوداع، وفي آخر عمرهﷺ: ﴿**اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً**﴾، وأمر الإمامة في تمام الدين، ولم يمضﷺ حتى بيّن لأمّته معالم دينهم، وأوضح لهم سبيلهم، وتركهم على قصد الحقّ، وأقام لهم علياًعليه السلام علماً وإماماً، وما ترك شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلا بيّنه. فمن زعم أنّ الله عز وجل لم يُكمل دينه فقد ردّ كتاب الله عز وجل، ومن ردّ كتاب الله تعالى فهو كافر. هل يعرفون قدر الإمامة ومحلها من الأمة، فيجوز فيها اختيارهم؟! إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم. إنّ الإمامة خصّ الله بها إبراهيم الخليلعليه السلام بعد النبوّة، والخلة مرتبة ثالثة، وفضيلة شرّفه بها وأشاد بها ذكره، فقال عز وجل: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾، فقال الخليلعليه السلام سروراً بها: ﴿**وَمِن ذُرِّيَّتِي**﴾؟ فقال الله عز وجلّ: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة، وصارت في الصفوة، ثمّ أكرمه الله عز وجل بأن جعل ذريّته أهل الصفوة والطهارة، فقال عز وجل: ﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ**﴾، فلم يزل في ذريته يرثها بعض عن بعض، قرناً فقرناً، حتى ورثها النبيﷺ، فقال الله عز وجل: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَاللّهُ وَلِيُّ المُؤْمِنِينَ**﴾، فكانت له خاصة، فقلدهاﷺ علياً بأمر الله عز وجل على رسم ما فرضها الله عز وجل، فصارت في ذريته الأصفياء الذين آتاهم الله العلم والإيمان:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾، فهي في ولد علي عليه السلام خاصّة إلى يوم القيامة، إذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله، فمن أين يختار هؤلاء الجهال؟».

٣ـ وقال الإمام الرضا عليه السلام في بيان إمامة المولى أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الإمامة لا تكون بفعل منه في نفسه، ولا بفعل من الناس فيه، اختيار أو تفضيل أو غير ذلك، إنما يكون بفعل من الله عز وجل فيه، كما قال لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾، وكما قال عز وجل لداوود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. فالإمام إنما يكون إماماً من قبل الله تعالى باختياره إياه». وما إلى ذلك من الأحاديث الكثيرة المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين قلت عنهم: «إنه لا شك ولا كلام في عظم شأنهم». وكلما سُئل الأئمة عن المراد من (القربى) في قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ كان جوابهم: هم الأئمة المعصومون. ويمكن الوقوف على هذا النوع من الروايات المتواترة بالرجوع إلى كتاب «بحار الأنوار»، باب (كتاب الإمامة)، وباب (الآل والعترة)، التي نكتفي منها بالمروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، قال: هم الأئمة.

٤ـ وما أكثر الروايات الواردة بشأن أهل البيت عليهم السلام في هذا الخصوص. أعود وأكرر القول: إنّ الحد الأدنى من الخصوصية التي ادعيتموها لأهل البيت عليهم السلام من عظم الشأن هو أن لا يصدر منهم من الكلام ما يخالف الحقيقة والواقع. وعليه فإن أهل البيت الواجدين لعلم الكتاب، الذي قال الله عنه: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، بإمكانهم تطبيق النظام التشريعي وفقاً لهذا العلم وتقدم الإنسان في مختلف أدواره، وهذا هو معنى الإمامة: «إنه ليس على الإمام إلا ما حمّل من ربّه»، وعليه فإنّ الشيعة لم ينتخبوا إماماً وحافظاً للدين، وإماماً غائباً لأنفسهم؛ لأنّ هذا النوع من الأمور من اختصاص المؤسّس لنظام التشريع، والتدخل فيه من الشرك المحض. فإذا كان هناك من يشك في أوامر الله وانطباقها على أهل البيت عليهم السلام، وصدق كلامهم، وقد ذكرت أنه «لا شك ولا كلام في عظم شأن هؤلاء العظماء»، فعليه أن يشك أولاً في عظم شأنهم، ومن ثمّ يعيد النظر في وجوب أو عدم وجوب طاعة أمر الله تبارك وتعالى، حيث يقول: ﴿مَا آتَاكُمُ

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، و﴿قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾، و﴿وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾.

٩. ماذا قدّم الأئمة للشيعة؟!

سروش: «إلا أنّ النظرة الباحثة والفاحصة تحتاج إلى سابق تجربة صادقة، وعليه لابد أن تبينوا لنا ما هو الشيء الذي احتفظ به هؤلاء الحفظة، وخصّوا به الشيعة، من أمور يفتقر إليها سائر المسلمين؟!».

١. إنّ طرح هذا السؤال يثبت أنّ النظرة الفاحصة تشك في جدّ النبي وجهده في منح المسلمين ما حُرم منه سائر الأمم!

من المستحيل أن يقع في الكون ما يخالف النظام التكويني؛ إذ في حصوله ووقوعه الفساد والفناء. وأما بالنسبة للنظام التشريعي فإنّ الإنسان مختار في فعل أو ترك ما ينطبق على هذا النظام، وليس هناك إكراه وإجبار، كما هو الحال بالنسبة إلى النظام التكويني. قال تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، رغم أنّ التمرد على قوانين هذا النظام يؤدي إلى الفساد والهلاك التدريجي للإنسان. وهذه حقيقة تشهد لها القوانين الوضعية في العالم المعاصر والمتحضر، فكلما كان أفراد المجتمع أكثر احتراماً للقانون كان ذلك المجتمع أكثر تطوراً وتقدماً من المجتمعات الأخرى.

٢. إنّ الانتفاع بالإسلام رهن بالتزكية والإيمان الحاصل إثر التربية والتعليم. ولا أثر لأي واحدٍ من هذين الأمرين في أي مجتمع من المجتمعات الإسلامية الراهنة. إنّ حصول الإيمان إنما يكون إثر التعرّف على المعطيات الإسلامية، ولا يكون الإيمان مثمراً إلا إذا اقترن بالعمل الصالح. فهل يمكن العثور على فئة يتوفر فيها هذان الشرطان المتلازمان في واحد من المجتمعات الإسلامية الراهنة؟! قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزيدُهُم مِّن فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُواْ وَاسْتَكْبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَلاَ يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللّهِ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً**﴾. من أيٍّ من هاتين الفئتين تتكوّن

المجتمعات الإسلامية: ١ـ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ﴾؛ و٢ـ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُواْ وَاسْتَكْبَرُواْ﴾؟ وهل يمكن العثور على أثر من الفئة الأولى في المجتمعات الإسلامية؟! لا يمكن لمثلكم أن يشك في اعتبار آيات القرآن الكريم نوراً، قال تعالى: ﴿جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾، ولكن هل يمكن لجميع الناس أن يستضيئوا بهذا النور على حدّ سواء؟ وهل يؤثر هذا النور في كافة الناس على وتيرة واحدة؟ إنّ شرط الانتفاع بالإسلام هو الإيمان، على أساس استيعاب علومه ومعارفه، والعمل طبق قوانين النظام التشريعي.

ما هو سبب التخلف في العلوم التجريبية المعاصرة؟ إنه القصور في تعلم واستيعاب العلوم ذات الصلة بهذا الفرع العلمي.

ما هو سبب عدم انتفاع المسلمين بنعمة الإسلام؟ إنه عدم تعلم واستيعاب مفردات الوحي الإسلامي، وعدم أخذها من مظانها ومصادرها الموثوقة.

٣ـ وهذه الحقيقة أكثر صدقاً على الشيعة من غيرهم؛ وذلك لعدم اختتام كلّ شيء عندهم برحيل خاتم الأنبياء، وإنما كان من المفترض أن يتواصل المشروع الإسلامي في الهداية من خلال التمسك بالقرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام، رغم أنّ السياسة منذ الصدر الأول للإسلام قد حولت حكومة القرآن إلى ملك وسلطان، كما عبّر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن هذه المرحلة، قائلاً: «فلما مضى عليه السلام تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يلقى في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه وآله عن أهل بيته، ولا أنهم منعوه عني من بعده!». ومع ذلك لم يقصّر أهل البيت عليهم السلام في أداء مسؤولياتهم في مواصلة تبليغ الرسالة، وتزكية الأمة، وتعليمها بمقدار ما تسمح لهم الظروف القاهرة بذلك. وقد كانت الحياة القاسية والمفعمة بالعناء، التي عانى منها أئمة أهل البيت، إلى حدّ سجنهم ومطاردتهم واستشهادهم، من تبعات تحمُّلهم لهذه المسؤولية. لو أنّ الشيعة وعلماء الشيعة قد تمسكوا بأهل البيت، واستلهموا منهم تعاليم الوحي، لكان هناك موقع للتدقيق والتساؤل: «ما هو الشيء الذي احتفظ به هؤلاء الحفظة، وخصّوا به الشيعة، من أمور يفتقر إليها سائر المسلمين؟!»، ولكن مع عدم التمسك بأهل البيت عليهم السلام، واللجوء إلى ثقافة الأجانب وحضارة الغرب، هل يبقى هناك موقع لطرح مثل

هـذا التسـاؤل؟! لـو تم التأسـيس لحـوزة علميـة أو جامعـة، واسـتمرت جهودهـا التعليميـة لسـنوات، وشـوهد فيهـا نشـاط ملحـوظ في توظيـف أفضـل الأسـاتذة، وتعلـم فيهـا أذكـى الطلاب وأكثرهم نشـاطاً في الانكبـاب علـى التعليم، عنـدها يمكـن التسـاؤل عـن نسـبة نجاح هـذه المؤسسـة التعليميـة، والحـديث عـن معطياتهـا ومكتسـباتها، وأمـا مـن دون ذلـك فلا يمكـن لنـا أن نسـأل عـن النتـائج والمكتسبات. وهكـذا هـو الحكـم بالنسبة للإسـلام والتشيع.

٤ـ يجـب علينـا قبـل كـل شـيء أن نتعـرف علـى التشـيّع، بمعنـى مـذهب أهـل البيت عليهم السلام ، والشـروط الـلازمـة لكـون الإنسـان شـيعياً أو غيـر شـيعي، وأسـباب الـدخول في التشيع أو الخروج منه، ومن ثمّ يمكـن لنـا أن نجري مقارنة بين هـاتين المدرسـتين. قـال أئمـة الشـيعة المعصـومون عليهم السلام في وصـف الشـيعة: «شـيعتنا المسـلّمون لأمرنـا، الآخـذون بقولنـا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكـن كـذلك فليس منـا». وعليـه إذا فقـد شـخص واحـداً مـن هذه الصفات كـان خارجـاً عـن دائـرة التشـيّع. إذاً فـإن العلوم والمعـارف الإسـلامية المبيّنـة في مدرسـة أهل البيت عليهم السلام إنما يمكـن تطبيقها على مَنْ توفرت فيه هذه الشـروط والمواصـفات بأجمعها.

٥. إنما يمكـن اعتبـار تفسير وبيـان آيـات القـرآن الكـريم تفسـيراً إذا كـان مسـتنداً إلى روايات وأقوال وتعاليم أهـل البيت عليهم السلام ، فقـد جـاء عنهم أنهم قـالوا: «لـيس شـيء أبعـد مـن عقـول الرجـال مـن تفسـير القـرآن». وعليـه فـإن تفاسـير علمـاء السـنة والشـيعة إذا لـم تكـن مقتبسـة من تعاليم أهل البيت عليهم السلام فإنهـا لـن تبعـد عـن التفسـير بـالرأي، ومـن كـان كـذلك فهو كـافر؛ بحكـم قـول الإمام عليه السلام : «من فسّـر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر».

إنّ وصفك للعرفاء والمتكلمين بأنهم من القـائمين علـى صيانة الـدين في قولـك: «إذا كـان أكبـر المفسـرين والعرفـاء والمتكلمين والمـدافعين عـن الـدين» حـاكٍ عـن عـدم الفهـم الصـحيح للـدين الإسـلامي المبـيّن مـن قبـل أهـل البيـت عليهم السلام ؛ لأن مـنهج العرفـاء علـى وجـه الخصوص في تناقض تامّ مع الإسلام. وعليه فإنّ حكـم العرفـاء، الـذين تبجّحـتم بهـم في مـا يتعلق بالإسـلام، هـو حكـم عبدة البقر والشـمس والقمر ومـا إلى ذلـك. وإنّ العرفـان هـو تلـك الثقافة الإيرانية البائدة التي ليس لها أية علاقة بالإسلام.

٦ـ وأما أهل الكلام فهم جماعة طالما حذر أئمة أهل البيت عليهم السلام أتباعهم من مجالستهم: «إياك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالسهم؛ فإنهم تركوا ما أمروا بعلمه، وتكلفوا ما لم يؤمروا بعلمه، حتى تكلفوا علم السماء.. فإنّ الكلام والخصومات تفسد النية، وتمحق الدين». إذاً فالعرفاء والمتكلّمون يعملون في الدفاع عن دينهم، وليس لهم أية علاقة بالإسلام، مهما بالغوا في ادعاء الإسلام. فالمعوَّل على الطاعة والعبودية. وقد تكون العبودية للبقر والعجل والشمس والقمر والوجود وما إلى ذلك.

٧ـ إنّ الإسلام يرى أنّ أساس الدين هو معرفة المعبود. قال الإمام علي عليه السلام: «أول الدين معرفته». وإنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب إنما كان لغاية هداية الإنسان إلى معبوده الحقيقي. فهل تم الحديث عن ماهية المعبود الذي عرفه الإسلام؟ وهل أذن للمسلمين بالتفكير والتحدث عن الذات؟! وعليه فإنّ ما توصل إليه العرفاء باسم المعبود، أي الوجود، إنما هو اختيار أسلافهم، دون مراعاة شرط واجب الاتباع، فكان الذي توصلوا إليه من دون دليل، ولم ينزل به سلطان. وعليه فإنّ معبودهم هو غير المعبود الذي دعت إليه التعاليم الإسلامية. إنّ عدم التمسك بأهل البيت عليهم السلام أخرج عرفاء الشيعة بالاسم عن ربقة الإسلام والتشيع. وإنّ الخضوع لمحيي الدين إنما يعود سببه إلى انتماء العرفاء إلى تقاليد ما قبل الإسلام. إذاً يجب عدم تحميل الإسلام أخطاء وسلوكيات هؤلاء المنحرفة، واعتبارها معياراً ومقياساً للحكم على إنجازات مدرسة التشيّع.

سروش: «إذا كان تفسير الأئمة للشريعة وشرحها وبيانها وحفظها وصيانتها يعود إلى ظاهر الشريعة فهذا ليس له كبير وزن في ميزان التاريخ والتجربة، وأما إذا كان يعود إلى الولاية الباطنية فهو شيء آخر، لا يمكن تفسيره إلا في ضوء (بسط التجربة النبوية)، فيمكن لكل فرد من أفراد الإنسانية، والسالكين في طريق القرب الإلهي، طبقاً لسعته وظرفيته، أن يغترف من ورده، وينهل من معينه».

١ـ إذا كان الملاك والميزان هو التاريخ والتجربة فإنّ كفة الشرك كانت على الدوام أرجح من عبادة الله والتوحيد، قال تعالى: ﴿**وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ**﴾، و﴿**قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ**﴾، و﴿**إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ**﴾. وإذا كان هناك نزر من الموحدين فإنّ إيمان أكثرهم مشوب بالشرك، قال تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ**

وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾.

وإنّ هذا النزر القليل، الذي بلغ مرتبة الفلاح، هم الذين أسلموا قيادهم لله تعالى، ونالوا معرفة نسبية بأنفسهم وخالقهم، من خلال تعلم معارف الوحي من المصادر الموثوقة.

٢. إذا كانت هذه الفئة قليلة فهل يعود السبب في ذلك إلى قصور في مشروع الأديان في التزكية والتعليم أو أن السبب في ذلك هو تنكر الإنسان للتعليم والتزكية والعمل على طبق القوانين الإلهية؟! ما هو نصيب السالكين من القرب؟ هل هو القرب من عجل السامري، أو الأصنام، أو هو الله سبحانه وتعالى؟ إنّ العارف الذي يجهل نشاط جسده ووظائفه الحيوية، ولا يستطيع أن يدفع عن نفسه سلطان النوم، وأذى البعوض والذباب، ولا يمكن له أن يعدّ مدّة عمره شيئاً بالقياس إلى عمر الكون، يسوقه الغرور إلى الضلال، فينصِّب نفسه والآخرين إلهاً من دون الله، ويُبيح للجميع أن يرفعوا شعار «صحّ له التألُّه»، ويتصوّر أنّ العالم والعالمين ليس سوى وهم وخيال، وهذا هو تراث الحضارة الإيرانية القديمة، التي ليس لها أدنى صلة بتعاليم الوحي السماوي. إنّ إزاحة جميع الأديان والمذاهب بمجرفة الإنكار لدليل على إسقاط الشعور الباطني بالملوكية والعبودية، وربما إحساس الإنسان بكونه هو الله. إنّ اعتبار التاريخ معياراً في صحة العقائد وسقمها يحكي عن حالة التنكر والهروب من حقيقة العبودية والمملوكية.

١٠. هل يمكن التحصيص في الحضارة الإسلامية؟

سروش: «إذا كانت الحضارة حضارة إسلامية فعندها ستكون هذه الحضارة بأجمعها تجسيداً للإسلام، وإنّ الإسلام هو الذي منحها اسمها، ونفخ فيها روحها. ولا يمكن اللجوء إلى المحاصصة في هذا المجال، فنعدّ محاسن تلك الحضارة من الإسلام، ونذهب في الوقت نفسه إلى اعتبار مساوئها نتاج مؤامرة قام بها أعداء الإسلام».

١ـ هل عثرتم على أمّةٍ متحضِّرة بالحضارة الإسلامية القائمة على أسس علوم الوحي؟! إنّ الدعاوى كثيرة. هل حصلتم على معرفة بموارد هذه الدعاوى؟ وهل تعرفتم على مدى انطباق تلك الدعاوى أو عدم انطباقها على مورد الادعاء، كي تتمكنوا من الحكم عليها بالصحة والسقم؟! إنّ التاريخ هو الحكم عندكم. هل كانت حكومات

بني أمية وبني العباس قائمة على أساس علوم الوحي والنظام الإسلامي؟! وطبعاً إنّ الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال تتوقف على معرفة علوم الوحي وحقيقة النظام الإسلامي، وسلوكية بني أمية وبني العباس. وقد كان من المناسب جداً أن تذكروا أيضاً بعض العبارات التي تصرح بمرادكم من (بسط التجربة النبوية).

لقد رميتم بكرة الحكم في شأن التاريخ إلى ساحة الناس، الذين لا علم لهم بمعطيات وحي الإسلام، ولا يبدو عليهم أثر من العمل على طبق مشروع النظام التشريعي.

٢ـ في ما يتعلق ببيان موارد من نظام التشريع نجد أنّ الله تعالى يحذرنا من التعدي على هذا النظام التشريعي؛ إذ يقول: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا**﴾، و﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا**﴾، و﴿**مَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾، و﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾. فمع عدم مراعاة حدود نظام التشريع، الذي يؤدي إلى ظلم تعود آثاره وتبعاته السيئة على الفرد والمجتمع، هل يُعزى ذلك إلى نظام التشريع، ويحكم عليه بعدم الكفاءة، أو إلى الإنسان والمجتمع نفسه الذي: ١ـ لم يَسْعَ إلى التعرف على حدود النظام التشريعي، فلم يتمكن من مراعاة ذلك النظام؛ أو الذي لم يراعِه حتى بعد معرفته بشكل نسبيّ؟! لقد عرّف الإسلام المعرفة بوصفها أهمّ سرّ في بلوغ الحقائق. قال الإمام عليعليه السلام : «يا كميل، ما من حركة إلا وأنت تحتاج فيها إلى المعرفة». فهل تأخر الوصول إلى حقيقة قوانين نظام التكوين؟ وبالتالي هل يعود عدم التمكن من غزو الأجرام السماوية إلى عدم كمال نظام التكوين، أو إلى تأخر الإنسان في التعرّف على حقائق التكوين؟!

٣ـ إنّ علوم الوحي في الإسلام قد أخبرت الأمة الإسلامية بحقيقة إمكان بلوغ الأجرام السماوية، في الوقت الذي لم يكن هذا الأمر ليخطر بالبال؛ إذ قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**﴾. فلو أنّ الأمة الإسلامية سعت إلى الوصول هذه الحقائق لكُتب لهم الوصول إلى غزو الفضاء والتعرف على حقائق التكوين قبل غيرهم. فهل كانت التعاليم الإسلامية التي نزل بها وحي السماء هي السبب في تخلف الأمة الإسلامية عن سائر الأمم في بلوغ حقائق التكوين، وتخلفهم عن الاستفادة من أسرار نظام الخلق، أو أن السبب في ذلك يعود إلى أعمال المسلمين، وعدم أخذهم هذه

الحقائق بجدية، وانشغالهم بثقافات ما قبل الإسلام؟! هل ينبغي ترك الحكم في مثل هذه الأمور إلى التاريخ أو يجب أولاً أن نتعرّف إلى علوم الإسلام التي جاء بها الوحي، ومن ثمّ دراسة سلوكية وممارسة الأمة الإسلامية، ومدى انسجامها مع تعاليم الإسلام؟ يجب علينا؛ للتعرف على الحضارة الإسلامية، أن نعمد أولاً إلى التعرُّف على تعاليم الإسلام من مصادرها الموثوقة، ودراستها وتحليلها بدقّة، ومن ثمّ علينا النظر في سلوكيات الشعوب المسلمة؛ للتأكد من مطابقتها أو عدم مطابقتها وانسجامها مع تعاليم الإسلام ووحي السماء.

٤ـ إنّ الاقتصار على تحكيم التاريخ في مثل هذه الأمور يحكي في واقعه عن التهرّب من الحقائق، واعتبار تعريف الناس بالمجهول على أنه من الأمور السلبية. وفي ما يتعلق بعنوان الولاية، الذي أتعبكم وآلمكم كثيراً، لو أنكم التزمتم بشرط المعرفة لبلوغ الحقائق لأدركتم أنه أمر عرفاني لا ربط له بالإسلام؛ إذ لا وجود لهذا النوع من الولاية دون شرط العصمة. وإنّ ما يثبته التاريخ والعلم من عدم انصياع الناس للأديان السماوية، وعدم تطبيق الأنظمة التشريعية بين الأمم، هو سعي تلك الأمم للحفاظ على موروثها الثقافي وتقاليد الأسلاف. وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: **﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلاً﴾**. وإنّ تأثير هذا العامل كان من القوّة بحيث كان يستمر حتى بعد التظاهر بالدخول في الدين السماوي؛ إذ يتم إظهار سنن الأولين وتراث الأسلاف على أنه من جملة ما دعا إليه ذلك الدين السماوي، كما هو الحال بالنسبة إلى موضوع العرفان (التصوّف) في الأمة الإسلامية.

ونكتفي بهذا المقدار في ما يتعلّق بمسألة الخاتمية، وأما المسائل الأخرى فنترك الإجابة عنها إلى فرصة أخرى.

سروش وقراءة الدين والديمقراطية

تجلّيات الفهم المأزوم

د. حسن رضائي(*)

ترجمة: حسن مطر

١. مدخل

يقوم تصوري على أنّ من بين المتنوّرين الناشطين في تلك البحوث [المناظرات في بداية الثورة] هناك شخصان لكلّ منهما خصائصه الفكرية والعملية الخاصة، ويمكن لكلّ واحد منهما أن يكون له سهم كبير في إعادة هذا الحوار، وهما: السيد أبو الحسن بني صدر، والدكتور عبد الكريم سروش. وقد كانا من بين طلائع تلك المناظرات، ولا تزال آراؤهم تتردد بشأن السؤال عن الإسلام وإيران وعلاقتهما ببعضهما. من هنا، ومن أجل البدء بهذا الحوار طلبت من السيد بني صدر أن ينتقد المقال الأخير للسيد سروش في ما يتعلق بالتشيع والمهدوية والولاية، فاستجاب لذلك. وبعد أخذ وردّ بعث بانتقاداته في هذا الشأن. وعلى الرغم من أن مقال السيد سروش هو إجابة عن نقد من قبل السيد بهمن پور، ولكن النقد كان يصبح أكثر شمولية لو تم ضمّ كلا المقالين إلى بعضهما، بجميع ما فيهما من الإثارات التاريخية والكلامية. ولكن بالالتفات إلى تنوّع المسائل المذكورة فإنّ نقدها بشكل جامع يحتاج إلى بحث تفصيلي، لا يسع المجال للتطرّق إليه في هذا المختصر. إنّ المطالب التالية عبارة عن أسئلة حول الدين والديمقراطية. وقد تمّ تدوينها بالتنسيق مع السيد بني صدر؛ لتعميم الفائدة، على أمل أن يفتح هذا النهج أفقاً جديداً في مناخ التنوير الإيراني.

٢. فقه سيادة القانون ودولة الحقوق

لم يفصل السيد سروش في مقاله بين سيادة القانون ومحورية الحقوق. ومن هذه

(*) باحث في المجال الفكري والسياسي.

الزاوية هناك تناقض في كلامه حول الفقه الراهن؛ فهو من جهة يقول بأنه يرى الفقه ينزع إلى التكليف؛ ومن جهة أخرى يقول بأنّ الفقه يقوم على نظام يتمحور حول القانون، ويعوّد المسلمين على سيادة القانون. وحيث إنه يعتبر لبّ الديمقراطية متمثلاً في سيادة القانون فإنه لا يرى الشرخ بين سيادة الفقه والديمقراطية واسعاً جداً. إلا أنّ المشكلة الأساسية تكمن في أنّ الفقه إذا كان يدور حول محورية التكليف، وهو كذلك، فإنّ القانون الذي عوّد الناس أو سيعوّدهم عليه قانون مشتمل على التكليف، ومجرّد عن أيّ حقّ من الحقوق. ومن جهة أخرى فإن سيادة القانون ليست هي لبّ الديمقراطية دائماً؛ لأنّ الدكتاتورية قد تكون نمطاً من أنماط سيادة القانون[1]. إنّ الدولة الديمقراطية الحقيقية هي الدولة التي تدور حول محور الحقوق. إنّ القانون وسيلة لبيان الحق، وتبعاً للحق المشتمل عليه ينشد السيادة، ولكن يمكنه أن يكون وسيلة لبيان الباطل أيضاً. ولما كان أشخاص من قبيل: السيد عبدي قد وقعوا فريسة توهُّم أنّ سيادة القانون هي الحل، ويذهب السيد خاتمي إلى التأكيد كثيراً على (وجوب مأسسة القانون)، نجد الوقت مؤاتياً للدعوة إلى التحرر من المنطق الصوري في الفكر والبيان، والخوض في الحديث عن التناقض والإبهام. ولو أنّ المجتمعات الإسلامية تعمل على إعادة صياغة الاستبداد في ممارستها للديمقراطية فإن السبب في ذلك يعود إلى أنّ الدين قد أصبح غريباً عن نفسه؛ بفعل التغيير الحاصل في بيان الحرية، وتحوّله إلى بيان القدرة. وقد اكتملت هذه الغربة في الفقه المتأنين. من هنا، وطبقاً لأصل الثنوية، الذي يعتبر من موروثات السلطة الفلسفية القديمة للقدرة الغربية على التفكير الفقهي، فقد عمد الفقهاء إلى فصل التكليف عن الحق، وجعل التكليف مظروفاً للقانون، وأخذ بتعويد المجتمعات المسلمة على قانون أجنبيّ عن الحقوق، ولا يحتوي إلا على التكاليف والواجبات.

وعليه إنما نتمكن من تقريب الفقه إلى الديمقراطية إذا استطعنا أن نجعل الفقه ينزع إلى الحقوق، وأن نجعل محورية الحقوق لبّ الديمقراطية، وأن نعتبر القانون بياناً للحق، شريطة أن نتحرر من ثنائية التكليف والحق، الذي يحاول السيد سروش إيجاد التوازن بينهما من خلال تزريق دواء الحق في جسد الفقه المعتلّ؛ لأنّ هذه الازدواجية، التي تعبر عن الثنائية بوصفها الأصل في الهداية، تكون هي السبب في بقاء بيان الهداية على ما

هو عليه بياناً للقدرة. وكلما كان بيان الهداية بياناً للقدرة فإنّ الضرورة ستقضي بتقديم التكليف على الحق، وتجعله حاكماً عليها. وبالتالي يكون الفقه هو القانون الذي يدور حول محور التكليف، ويؤدي إلى ظهور التطرف في استعمال العنف. وهنا أودّ التذكير بأن أحد الأسباب التي أدت إلى فساد الديمقراطية في المجتمعات الغربية حالياً هو أنها جعلت التكليف بديلاً عن الحق، واعتبرته بمنزلة مضمون التقنين الجديد، وخاصة في ما يتعلق بالقوانين الأمنية أو القرارات الخاصّة بالأجانب، وعلى الخصوص بعد تعزيز الميول المتطرفة في السنوات الأخيرة في العالم الغربي، ووضعها للقوانين التي تعرّض الحريات للخطر؛ بحجّة توفير الأمن، ومكافحة الإرهاب، وهي قوانين تدور بأجمعها حول محور التكليف[٢]. إنّ التحرُّر من ربقة ثنائية الحق والتكليف أضحى أكثر ضرورة على المستوى العلمي والعملي من أيّ وقت مضى. ومن البديهي أنه لا يمكن الخروج من هذه الثنائية من خلال العمل بوصفة الثنوية. إنّ الحل بالنسبة لنا نحن المسلمون في الأقلّ واضح. فعلينا العودة إلى التوحيد؛ لندرك أن التكليف خارج نطاق الحق يعني الباطل وسيادة منطق القوّة. إنّ كلّ كائن يتمتع بحقوق ذاتية، وإنّ تكليفه هو العمل بحقوقه، ورعاية حقوق الآخرين.

٣. إدراك الإمامة

إنّ كلاً من السيد سروش ومنتقده السيد بهمن پور عندما يتعرضان لموضوع الإمامة والولاية يغفلان عن المحتوى. إنّ قولنا: «ما هي الإمامة؟» عبارة استفهامية، وإنّ قولنا: «من هم المثال الكامل في الإمامة؟» عبارة استفهامية أخرى. إذا أصبح الغلو في إيران عادة، وغدا أمراً طبيعياً في الحاضر والماضي، وإذا كان الإمام الصادق عليه السلام قلقاً من انتقال عدوى عبادة الأشخاص من المسيحية إلى الإسلام، فكان لذلك يصرّ على تشجيع الناس على ممارسة انتقاد الأئمة، فما ذلك إلا لأنه كان يدرك الخطورة العقلية التي يشيعها المنطق الصوري، وكان يعلم أنّ سيادة هذا النهج ستؤدي إلى الغفلة عن الإمامة الحقيقية، وبذلك تضمحلّ الإمامة في دين الشخصية. فإذا عدنا إلى القرآن الكريم، وطلبنا جواب سؤالنا منه، فإننا سنجد الإمامة منسجمة كلّ الانسجام مع الديمقراطية

القائمة على أصل المشاركة، وعندها سنصاب بالذهول من شدّة غرابتها عن حقيقتها، وحصرها في عبادة الأشخاص عند الشيعة، ومحورية السلطان عند أهل السنة، الذي يعدّ ظلماً كبيراً حاق بالنماذج الكاملة للإمامة. إننا لو فكرنا قرآنياً، وبعقل سليم، سندرك أنّ كل إنسان له قابلية القيادة. وكلما قام الناس بتطبيق هذه القابليات، وفقاً للحقوق، ستكون لكلّ واحد منهم ولاية على بعضهم البعض، على أساس من أصل العدل والمحبّة، وبذلك تتحقق ولاية (جمهور الناس). وعليه كلما كانت الولاية تعني سيادة القوة على الآخرين كان مفهومها مخالفاً للإمامة والولاية في المصطلح القرآني. إذاً في كل دولة شيعية تتلخص فيها الإمامة في منح السلطة المطلقة لشخص واحد على جميع الشعب، وأنّ هذا الشخص سيملك الحق في تحديد مصير مستقبل الأجيال، فإننا سنشهد حينها أمراً مخالفاً للإمامة. ولا يمكن إلا للعقل الواقع في أسر المنطق الصوري أن يضحي بالمعنى من أجل الشكل والصورة، ويذهب به الظنّ ـ كما حصل بالنسبة للسيد بهمن پور ـ إلى أنه مادامت هذه الدولة قد منحت نفسها صفة التشيّع فعلينا أن ندعمها وندافع عنها.

٤ـ الإيمان والتقليد

قال السيد سروش: «أنا لا أعارض الإيمان التقليدي». إذا كان الاعتراض في مثل هذه الموارد عملاً صحيحاً، ولا يؤدي بالإنسان ـ كما أسلفت ـ إلى الفصل بين الحقوق والواجبات، فعليه الاعتراض على مثل هذا الإيمان. ولكن ينبغي القول بأن الظرف ليس ظرف المعارضة، وإنما هو ظرف التحذير لكل من المقلِّد (بالكسر) والمقلَّد (بالفتح). فينبغي تحذير المقلَّد (بالفتح) بأنّ الوقت يستدعي العودة إلى التوحيد، وأن يضع حداً للفصل بين الفقه وحقوق الإنسان، وأن يضع نهاية لثنائية الحقوق والواجبات. وهو ما لم يتنبّه له في الآونة الأخيرة من بين فقهاء الشيعة إلا الشيخ المنتظري في الجملة. وينبغي تحذير المقلِّد (بالكسر) بأن يحرِّر عقله، وأن يتعرف إلى حقوقه، وأنه بعد التعرّف إلى حقوقه، التي هي من ذاتياته، لا يعود بحاجة إلى التقليد. وعليه أن يرى التكليف في العمل بحقوقه.

٥. إطلاق مصطلح العلمانية

يذهب الكاتب إلى أنّ إسرائيل لم تعد تأخذ النزعة إلى الموعود بجدية، ولا تسعى إلى تحقيقها، ولا تتراجع عن حفظ ودعم الحكومة العلمانية قيد أنملة. إلا أنّ السؤال هو: كيف يمكن اعتبار دولة إسرائيل علمانية، وهي تدعو إلى تهويد المجتمع والدولة؟ كيف يمكن القول بعلمانيتها، وهي تنظر إلى عرب إسرائيل بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية؟ كيف تكون علمانية، وهي تفرط في الغلو واعتبار اليهود (شعب الله المختار)، وتبلغ بذلك حداً يدعو (ديغول) إلى الاعتراض؟ وكيف يمكن القول بعلمانيتها عندما تجد العنصرية قائمة حتى بين اليهود القادمين من الغرب واليهود القادمين من الشرق؟ وإلى غير ذلك من أنواع التمييز العرقي والفصل العنصري.

وعليه فإنّ رفع الإبهام عن العلمانية في الوقت الراهن وشرحها بوضوح أمر ضروري؛ لأنه يطمئن المسلمين من ناحية المخاطر التالية:

أ. خطورة (خداع العامة)، وهو ما يقوم به أمثال الشيخ مصباح اليزدي؛ لأنّ هؤلاء قد اتخذوا ممّا يجهلونه وسيلة لإخافة الناس، ويستعملون المغالطات لتحذير الناس من عودة استبداد باسم العلمانية المتجدّدة، المتمثّلة بـ (سلالة البهلوي).

ب. خطر قيام الاستبداد تحت غطاء العلمانية، الذي يحذر منه علماء الاجتماع، من أمثال: (ألان تورن)، بشكل مستمر. وعليه؛ بغية الحيلولة دون الخطر الكبير، المتمثل باستخدام الدولة للعلمانية، واتخاذها ذريعة لتغيير الإنسان، وإبقائه في العبودية، يجدر بنا تجنُّب الإبهام عند الحديث عن العلمانية.

وأما المسألة الأخيرة فهي أن السيد سروش عندما قال: «إنّ المحافظين الجدد في الولايات المتحدة يذهبون أيضاً إلى انتظار ملكوت المسيح» قد خانه التعبير، فاستعمل عبارة المحافظين الجدد بدلاً من الأصوليين الأمريكيين.

الهوامش

(١) لابدّ من الالتفات إلى أنّ الدراسات المقارنة بين الأنظمة السياسية المعاصرة من ناحية سيادة القانون تثبت وجود فرق بين الدكتاتورية والاستبداد. ففي الدكتاتورية. خلافاً للاستبداد، هناك سيادة للقانون. ومن باب المثال: يمكن الإشارة إلى الفرق بين دكتاتورية الأحزاب الشيوعية في الصين وبلدان أوروبا الشرقية السابقة وبين استبداد الحكومات الدكتاتورية في إيران والسعودية.

(٢) يتمّ تعريف هذا النوع من التشريعات ضمن أحدث الأدبيات الحقوقية المطروحة في الغرب على هامش الحقوق الجزائية في ما يتعلق بمواجهة الأعداء.

عتابٌ وخطاب
كلمة نقدية مع الدكتور عبد الكريم سروش

د. مسعود رضائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

سروش وأسلوب النقد والتحليل

الدكتور عبد الكريم سروش، بعد التحية والسلام...

إثر الحوار المتبادل بينكم وبين الشيخ محمد سعيد بهمن پور، عقيب كلمتكم التي ألقيتموها في جامعة السوربون حول الإسلام والديمقراطية، رأيت من اللازم عليّ أن أذكر بعض المسائل بشأن الأمور التي أبديتموها في تلك الكلمة. وطبعاً فإن لكم أعواماً وأنتم منهمكون بالبحث والفحص والتحقيق، وإذا أردنا أن ننقد ونشرح كلّ ما قلتموه وكتبتموه فإن ذلك سيطول، ولكن؛ لكي لا نزعجكم كثيراً، نقتصر قدر الإمكان على المسائل التي أثرتموها مؤخراً، وإن كان هذا القصر في مساحة البحث لا تعني تبسيطه؛ وذلك لأن نقد وتوضيح وشرح ما تقولونه وتكتبونه ليس بالعمل الهيّن، لا بسبب أنّ المسائل المطروحة تعقد فهم القارئ والناقد؛ لما تشتمل عليه من ثراء وقوة في المحتوى، بل لأنكم تصبّون كلماتكم في قالب وأسلوب خاص. وبعبارة أخرى: لكي يفهم القارئ كلماتكم الدقيقة عليه أولاً أن يعتاد على أسلوبكم البياني، وإلا فإنه سيكون مغلوباً أمام هذا الأسلوب.

إنّ من بين خصائص هذا الأسلوب المهارة في خلط المفاهيم الصحيحة والخاطئة، ومن ثم الاستنتاج (غير المنطقي) منها. وفي الحقيقة إن احترافكم في توظيف الفنون الأدبية لبيان المسائل الكلامية والفلسفية، وكذلك توظيفكم لفنّ المغالطة، يضفي على

(*) من الشخصيات البارزة في حركة نقد التيارات الفكرية الجديدة في إيران.

نصوصكم نوعاً من التعقيد، يجعل القارئ في حيص بيص من أمره، ضائعاً في خضم زحمة المفاهيم المتضادّة والمتناقضة، والنتائج المنطقية وغير المنطقية، وبالتالي يصل من خلال هدي أدبياتكم إلى ذات النقطة التي تمّ تحديدها له. وأرجو منكم أن تغفروا لي تعبيري الذي وصفت فيه أسلوبكم بـ (خلط المفاهيم وإبهامها)، واعتبرت نتيجة ذلك بقاء كلامكم العميق مبهماً بالنسبة إلى القارئ. وبعبارة أخرى يجب القول: إنكم من خلال توظيف هذا الأسلوب يمكنكم عند اللزوم اتهام مخاطبكم بسوء الفهم أو عدم الفهم. وفي الحقيقة إنكم، ومن خلال توظيف العبارات والمفاهيم المتنوّعة، وحتى المتناقضة، لا تدخلون أبداً في مساحة ذات مدخل ومخرج واحد فقط، بل إنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم بمثابة نفق يحتوي على عدة طرق متشعّبة أمام الداخل والخارج، حتى إذا تمّ غلق أحد الفروع أمكن الانسياب بمرونة من خلال الفروع والدهاليز المتبقية.

ومن باب المثال: إنكم ذكرتم في جوابكم على السيد بهمن پور، ونبهتموه إلى ضرورة التدقيق في كلامكم؛ إذ قلتم له: «ألم يكن من الأجدر بكم لنقد ذلك الكلام أن تراجعوا خطابي في السوربون ـ في باريس ـ، الذي امتدّ لتسعين دقيقة، وعدم الاكتفاء بالخلاصة الناقصة التي أعدّها الجامعيون؛ ليغدو نقدكم أكثر متانة ورصانة وقوّة، وأن يكون بمنجى من الأخطاء المحتملة؟». وطبعاً أنا أيضاً لم أتمكن من الحصول على نص تلك الكلمة التي ألقيتموها في السوربون، رغم تطلعي إلى ذلك، ولكن في الأقل نجد الإجابة المكتوبة، والتي تفضلتم بها في الرد على الشيخ بهمن پور، ماثلة أمامنا، وليس هناك من شك في أنها صادرة عنكم. وقد قمت بإجراء مقارنة عليها، وأطلب منكم ومن القراء الكرام إجراء ذات المقارنة؛ ليقفوا على مدى الفرق الموجود بين تلك (الخلاصة الناقصة التي قام بها الجامعيون) وما جاء في متن جوابكم من الناحية المضمونية. وكذلك ليرى الذي قرأ تلك (الخلاصة الناقصة للجامعيين) وفهم منها شيئاً، بعد أن يقرأ توضيحاتكم الرصينة، هل سيتغير فهمه الأول أو يبقى على حاله؟

وعليه فإنّ الإشكال لا يكمن في (خلاصة الجامعيين الناقصة). إنّ المشكلة تكمن في توظيف ذلك الأسلوب الذي يترك لكم على الدوام عدّة منافذ للخروج عند الضرورة. وهو الأمر الذي يمكنكم، من خلال طرح مسائل من قبيل: ضعف نقل

أقوالكم، أو سوء فهم السامع، أو عدم فهم المخاطب، أن تنتقلوا بعد ذلك إلى موقف آخر، لتعيدوا صقل نفس الكلمات السابقة بثوب جديد، تتغير فيه الألفاظ، والمعنى هو المعنى.

اسمح لي بإعطاء مثل آخر، ولا شأن لي بالخلاصة التي أنجزها الجامعيون. فمن الواضح في نصكم المكتوب أنك تنتمي من الناحية الإيديولوجية إلى ما تسميه بالديمقراطية، ولكن لم يتضح ما إذا كنت لا تزال على ما كنت عليه من التشيع أم لا. إنني على يقين من جوابكم؛ إذ إنكم ستقولون: «في أيّ موضع من كلامي ذكرت أنني لست شيعياً». وهذه هي الحقيقة؛ إذ لم يُذكر في أيّ موضع من ذلك النص أنك لست شيعياً بصراحة. بل أكثر ما قيل بشكل صريح في الحد الأكثر: «إني لست شيعياً غالياً». ولكن في جميع مواطن النص المذكور، ومن خلال توظيف الفنون الكتابية، وبتبرير أنكم تنظرون إلى القضايا بالنظرة الثانوية، تؤكدون هذا التصوّر، وهو أنكم باقون على الإسلام والتشيع والمهدوية، وكأنكم لا تريدون الخوض في النظرة من الدرجة الأولى.

لست أرمي أبداً إلى إقامة محكمة للتفتيش عن معتقدكم، فسواء كنت شيعياً أم لم تعد شيعياً فذلك ـ من وجهة نظري ـ مسألة تخصّكم بشكل كامل. وإنما يدور كلامي في هذا الإطار حول التعرّف على نوع كتاباتكم وبحوثكم، التي يطغى عليها الغموض والإبهام، وكأنكم تتعمدون عدم بيان أي شيء بشكل واضح. وهذا الغموض يؤدي إلى بقاء النتائج النهائية على حالها من الخفاء. فإن كنت حقاً على ما تدعيه من النظر إلى قضية (العلاقة بين الإسلام والديمقراطية) بالنظرة من الدرجة الثانية فعليكم مراعاة أصل الحياد في ما يتعلق بهاتين المقولتين، في حين أن كتابتك تبيّن ميلكم وانحيازكم الواضح إلى الديمقراطية. وعليه فإنّ أخذكم أسس الديمقراطية التي تنشدونها أصلاً، ثمّ سعيكم إلى تطبيق الإسلام عليها مهما كانت، يعتبر نظرة من الدرجة الثانية إلى مجموع المسألة، بل هي نظرة مؤدلجة، تقدم الديمقراطية على حساب الإسلام والتشيّع. ومجرّد ادعاء الانطلاق في البحث من خلال النظرة من الدرجة الثانية لا يُغيّر من الواقع شيئاً.

وفي ما يتعلق باستشهادكم بكتاب «إعادة الفكر الديني في الإسلام»، لكاتبه العلامة إقبال اللاهوري، الذي أطريتم عليه بالثناء والمديح، وذكرتم «أنّ كلام إقبال لابد من الإصغاء إليه من خلال مسامع العقل»، فإننا نجدكم تعمدون إلى التعمية والإبهام، فلا توضحون للقارئ ما هي نسبتكم إلى هذا الكتاب؟ وهل تقبلون نظريات إقبال اللاهوري؟ وهل أن استشهادكم بها يعني أنّ على القارئ التعامل معها بوصفها بديلاً عن آرائكم وأفكاركم؟ وهل تقبلون بعضها وتنكرون بعضها الآخر؟ والخلاصة ما هو تكليف القارئ مع إقبال ومعكم؟ وهل أنه إذا انتقد شخص نقلكم أقوال إقبال اللاهوري، وحمّلكم وزرها، لن يكون جوابكم: «وما شأني بآراء إقبال، رجاءً أعيدوا كتابة رسائلكم، وابعثوا بها إلى عنوان المرحوم إقبال اللاهوري»؟

ومثال آخر: الجميع يعرف مدى هيامكم وتعلقكم بـ «المولوي»، ولذلك تطغى أشعاره على مقالاتكم وكلماتكم. وهذه الحقيقة هي التي دعت الشيخ بهمن پور إلى تحذيركم، ومطالبتكم بأن تعطوا لأئمة الشيعة في الأقل نفس المنزلة والولاية التي ترونها لأمثال مولوي الرومي. وقد كان جوابكم عن ذلك قولكم: «قلتم بأنني أبخل على أئمة الشيعة حتى بالولاية التي أمنحها لمولوي جلال الدين الرومي. للأسف الشديد فإن هذا الموضع، بل وأي موضع آخر، ليس مناسباً للتعرّض إلى المعتقدات الشخصية، ولكنني مضطر إلى القول بأنني لست شيعياً غالياً، ولا أقول بنبوّة أي شخص آخر بعد النبي صلى الله عليه وآله أياً كان ذلك الشخص، سواء أكان مولوي جلال الدين الرومي أو غيره. وإذا تجاوزنا ذلك فإنّ بالإمكان تصوّر بلوغ مقام القرب من الله لأي شخص كان، ولست أريد من دوام الولاية المعنوية و(بسط التجربة النبوية) شيئاً آخر غير ذلك».

ففي هذا المقطع وهذه الجملة فقط هناك تناقض وإبهام كبير؛ حيث تؤكدون **أولاً** على أنّ «هذا الموضع، بل وأي موضع آخر، ليس مناسباً للتعرّض إلى المعتقدات الشخصية»، فإذا كنتم حقاً لم تخوضوا في هذا المقال، ولا في أي مقال آخر، في طرح عقائدكم الشخصية فماذا نسمي ما صدر عنكم طوال هذه السنوات المتمادية من مقالات ومؤلّفات ومحاضرات وكلمات؟ **وثانياً**: إنكم وإن ذكرتم بعض الإيضاحات، ولكنكم في النهاية لم تجيبوا عن سؤال الشيخ بهمن پور. وإنّ عدم منحكم شؤون النبي

لأي شخص، وأما ما وراء ذلك فهو مباح للجميع، وطبعاً إنّ الجميع من وجهة نظركم ـ وكذلك من وجهة نظر الآخرين ـ ليسوا على درجة واحدة، كلام عام لا يوضِّح ـ من وجهة نظركم ـ ما هي النسبة بين موقع وشؤون أئمة الشيعة وبين موقع مولوي؟ وهل حقاً كان هناك محذور في أن تجيبوا عن شبهة الشيخ بهمن پور بشكل صريح، وأنكم ترجحون شأن وموقع وولاية أئمة الشيعة على مولوي، أو أن لكم رأياً آخر؟ دون أن تضمروا الموضوع في طيات من الألفاظ والعبارات المبهمة والغامضة.

كان كلامي حتى الآن يركِّز على بيان أسلوبكم البياني الذي تعتمدونه في نشر أفكاركم ومعتقداتكم، أي الأسلوب الذي يمكن فيه صياغة الكلام في إطار هالة من الإبهام، أو توظيف الفنون الأدبية و(غير المنطقية) التي تساعد الشخص على قول الشيء وعدم قوله في آن واحد، وهي طريقة يحتاج الإنسان في التوصل إليها إلى تبحُّر وتخصُّص وممارسة طويلة. ومن خلال توظيف هذا الأسلوب يمكن في مقام الاحتجاج على كل شخص اتهامه بتوظيف النصوص الضعيفة، أو سوء الفهم، بل وحتى عدم الفهم. وطبعاً في بعض المواطن الأخرى يمكن إشغاله بذكر سلسلة من الإبهامات والأمور الغامضة الأخرى، وتركه في دوامة لها أول وليس لها آخر.

١ـ تحديد مفهومي الإسلام والديمقراطية وفق الأصول المعرفية النقدية

المسألة الأولى: إنّ الديمقراطية مفردة يجب تعريفها أولاً؛ لكي نتمكن بعد ذلك من تقييم العلاقة بين الديمقراطية التي نريدها وبين الموضوعات والمسائل الأخرى، وخاصة بالنسبة لكم؛ إذ تعرضتم لذلك في الكثير من بحوثكم في كتاب «القبض والبسط النظري في الشريعة»، وكذلك «القراءات المختلفة للدين»، فكان عليكم الالتفات إلى هذه المسألة أكثر من غيركم. فإذا كان يمكن القول بالقبض والبسط النظري في الشريعة كان من الأولى رعاية ذلك القبض والبسط النظري في الديمقراطية طوال التاريخ، ومن ثمّ لابد من أخذ القراءات المختلفة والنماذج المتعددة للديموقراطية في مختلف المواطن بنظر الاعتبار. وأما إذا قلتم بأنّ الديمقراطية جوهرة ثابتة لا تتغير، ولا يطالها القبض والبسط، ولا تتحمل القراءات المتعددة، فلابد من قول الشيء ذاته بالنسبة إلى

الدين والشريعة، وعليكم إعادة النظر في آرائكم السابقة في هذا الخصوص. وعليه بالالتفات إلى آرائكم التي ذكرتموها فإننا نواجه مسألتين في ما يتعلق بالقبض والبسط النظري، وإنّ إبراز مثل هذه البحوث العامة والبسيطة حول الإسلام لا يمكن لها أن تكون كاشفة عن الحقيقة أبداً.

ولكن هناك مسألة أهم وأكثر دعوة إلى التأمل مما تقدم. فحتى مع فرض تقديمكم تعريفاً عن الديمقراطية والإسلام (الدين) فإنه طبقاً لتعاليمكم المتقدمة لا يمكن أن يكون لذلك التعريف أية حجية على الآخرين. ولتوضيح هذه المسألة أجد نفسي مضطراً لاستعارة عبارة وجملة لكم ذكرتموها في مقالة «خدمات وحسنات الدين»؛ إذ تقولون: «لكل شخص تصوّر عن الله تعالى، وكما يقول العرفاء: إنّ الله يتجلى لكل شخص بنحو من الأنحاء. وجميع هذه التجليات محترمة، وقد صححها الدين». فإذا كان أصل التوحيد على قمة جميع المدركات ومعرفة الله تعالى، بحيث يكون إدراك كل شخص عن الله محترماً وصحيحاً، أمكن القول من طريق أولى بصحة واحترام معرفة وإدراك كل شخص عن أوامر الله ونواهيه. وعندها سنحصل على قراءات متعددة عن الإسلام بعدد المسلمين أنفسهم. وعليه لكم كامل الحق في ما يتعلق برابطة الإسلام والديمقراطية بالتحدّث عن (إسلامكم الخاص)، وعلاقة ذلك الإسلام الخاص بـ (ديموقراطيتكم الخاصة)، ولن يجيز لكم أي شخص آخر أن تتحدثوا عن علاقة إسلامه الخاص بديموقراطيته الخاصة. وعليه ففي نظرة عامة وأكثر شمولية يجب القول: طبقاً لإطاركم التحليلي عن الدين فإنّ أقوال وآثار أي شخص عن الإسلام إنما تهمه هو دون غيره. وبعبارة أخرى: لو أنني قلت لكم: إنّ ذلك الإسلام والتشيّع الذي تحدثتم كثيراً في وصف ارتباطه ونسبته إلى سائر المقولات الأخرى، ومن بينها الديمقراطية، ليس هو إسلامي، ولا تشيعي، فعندها ماذا سيكون جوابكم؟!

وبهذا الشكل تلاحظون أنّ كل ما قلتموه وكتبتموه سابقاً ينسف أسس جميع كلماتكم واستدلالاتكم. وما دمتم لم تلتزموا بإطار عام وثابت، أو أصول وقواعد محددة باسم الإسلام أو التشيع، سيكون حديثكم عن الإسلام وارتباطه بالديمقراطية من غير أساس؛ إذ أي إسلام تتحدثون عنه؟ وأيّ تشيع؟ هل هو إسلامكم، أو إسلامي

أنـا ، أو إسـلام زيـد أو عمـرو؟ واسمـح لـي أن أقولـها بصـراحة: طبقـاً لـرأيكم في مـا يتعلـق بالدين لا يمكننا أصلاً أن نعثر على شيء باسم الإسلام، فكل ما هو موجود سلسلة من المعتقـدات والأفكـار والآداب والسـلوكيات والأخـلاق الشخصـية، وطبعـاً فإنهـا تعتـبر بأجمعها محترمة وصحيحة.

وبالالتفـات إلى هـذه المسـألة فإمـا أن تـترك البحـث في العلاقـة بـين الإسـلام والديمقراطية، إذ لا يتضح لأمثالي عندما تتحدثون في إطاركم التحليلي عن الإسلام أيّ إسلام هـو الـذي تقصدونه؛ وإذا كنـتم مصـرّين علـى الخـوض في هـذا النـوع مـن البحـوث فعليكم أن تذعنوا بـأنّ للإسـلام أطـراً وضوابط عامـة وقواعـد محـددة، فليس الأمـر بـأن يكون لكل إنسان فهمه الخاص للدين، وهو مع ذلك صحيح من وجهة نظر الإسلام. فـإن اخـترت الشـق الثـاني تعـيّن عليـك أن تبـادر قبـل الخـوض في بحـث العلاقـة بـين الإسـلام والديمقراطية أن تجري مراجعة لجميع أعمالك وبحوثك السابقة، وتخصص وقتاً لتصحيح مواقفك وآرائك، ومن ثم تنتقل إلى البحث في ما يروق لك أن تخوض غمار البحث فيه.

٢ـ الفقه الإسلامي بين الحقّ والتكليف

وأمـا إذا تجاوزنـا هـذا البحـث العـام فـإنّ أول مسـألة تلفت انتباهنـا مـن جملـة مـا كتبتموه هو تأكيدكم على محورية الفقه في الحضارة الإسلامية، وهـذه المسـألة هـي أنّ «ضـعف النظـام الفقهـي يكمـن في نزعتـه التكليفيـة، وأنـه لا يتمتـع بنـزوع إلى الحقـوق، ولذلك لابد من تزريق دواء الحق النـاجع في جسـد التكليـف الميـت، كـي يستعيد عافيته ونشاطه الديمقراطي، ويغدو ثوب العدالة المعاصرة ـ الذي يدور حول محور حقوق الإنسـان ـ مناسباً لمقاسه، ويقام التوازن المطلوب والمناسب بين الحقوق والواجبات».

لقد تمّ التفكيك والفصل بين الحق والتكليف من وجهة نظركم، بحيث يوحي وكأنه لا توجد هناك أية علقة بينهمـا، في حين أنّ بـين الحقوق والواجبات صلة وارتباط وثيق لا يمكـن فصم عراه، فالحقوق والصلاحيات التي تجعل للناس تفرض عليهم من الناحيـة التلقائيـة بعـض الواجبـات والمسـؤوليات، وهكـذا العكـس. ولـذلك في الفقـه، وكذلك الحقوق المدنية في بلدنا، يتم الحديث عن الواجبات وحقوق آحاد النـاس بنسبة

واحدة. وفي الأساس فإنّ العلاقة بين الحقوق والواجبات، وبعبارة أخرى: ولادة كل منهما من رحم الآخر، بحث طويل وعريض، وله تاريخ طويل في أروقة المفكرين المسلمين. ويمكن مشاهدة هذا النوع من البحوث، وكذلك القوانين الوضعية، في المجموعات الحقوقية في البلدان الأخرى. ولكن يبدو أن تأكيدكم على اللاحقة التي ترونها للحقوق والواجبات، حيث تقول: النزعة التكليفية والنزعة الحقوقية. وربما لن نصل إلى نتيجة من خلال بحثنا لهذه المفردات، ولذلك من الأفضل لنا ولكم أن نخوض في الوضع القائم للمجتمعات والحضارات، لنرى هل الدول التي تتمتع بالنشاط الديمقراطي يتمتع المواطنون فيها بالحقوق فقط وفقط، بينما يرزح المواطنون في بلدنا تحت وطأة التكاليف والواجبات فقط وفقط، دون أن يتمتعوا بشيء من الحقوق؟ وللعثور على جواب هذا السؤال يكفي أن نضع مجموعة القوانين والضوابط والقواعد الموضوعة على عاتق الشعوب في البلدان الغربية إلى جانب مثيلاتها في بلدنا لنلاحظ العقوبات التي قررت لمن يتمرّد على تلك القوانين والقواعد والتكاليف في تلك البلدان، وكيف هو الوضع في بلدنا. وطبعاً فأنا ليس عندي أي اعتراض على النظم والانضباط والشدّة في تطبيق القوانين، وإنما أستعرض هذه المسائل لكي ننزل من أبراجنا الذهنية، ونعيش قليلاً في الواقع والعالم الخارجي؛ لنجري مقارنة بين المسائل المطروحة. إن الحقيقة هي أن البلدان التي تتمتع بنشاط ديمقراطي لم يأتِ لها النظام (ذو النزعة الحقوقية) بأمواج هادرة من الحقوق، وأنهم يسبحون منذ مطلع الفجر إلى نهاية الليل في بحر من الحقوق، دون أن يجدوا على كاهلهم ذرّة من التكاليف والواجبات. وأما في بلادنا؛ وبسبب قيام نظام (ذي نزعة تكليفية)، يرزح المواطنون عندنا تحت ثقل التكاليف، وهم يتحسرون ويتعطشون إلى قطرة واحدة من قطرات الحقوق يبلّون بها ظمأهم. وطبعاً فإن إشارتكم إلى (محورية حقوق الإنسان) يمكنها أن توضّح مرادكم الجوهري من بيان هذه المسألة. في الحقيقة إنّ مرادكم هو أننا إذا أردنا أن نتحوّل إلى مجتمع (ديمقراطي) بمعنى الديمقراطية السائد والشائع فعلينا أن نخضع لما يعترف به رسمياً في هذا النوع من المجتمعات تحت حقوق الإنسان، وما لم نقُمْ بذلك لن نستحق عنوان (النزوع إلى الحقوق)، ونظل على ما نحن عليه من (النزعة التكليفية)، مهما بذلنا من الجهود الجادة في البلاد لضمان حقوق آحاد أبناء الشعب

والمجتمع.

ما هو الداعي إلى تعقيد البحث إلى هذه الدرجة؟ وما هي الحاجة إلى إدارة اللقمة حول رؤوس مخاطبيك، دون وضعها في أفواههم مباشرة؟ ما هكذا تورد يا سعد الإبل! إنّ أساس البحث ليس في أننا ذوو نزعة تكليفية وغيرنا ذو نزعة حقوقية؛ وذلك أنكم تعلمون أن كلاً من الحقوق والواجبات وجهان لعملة واحدة، وإنّ التفكير فيهما لن يؤدي إلى غير هذه النتيجة. إنّ مشكلتكم تكمن في بيان الفارق بين (الحق) و(الحق)، وإنّ تأكيدكم على (حقوق الإنسان) بالمعنى الغربي طبعاً يثبت ميلكم إلى أي نوع من النزعة الحقوقية تذهبون. وهذا طبعاً موضوع قابل للبحث والنقاش، ويمكن لنا أن نبحثه بشكل واسع ومستقل.

٣ـ بين مقام النبوّة ومقام الإمامة

والموضوع الآخر الذي شغل حيزاً لا بأس به من كتاباتكم هو موضوع النبوة والإمامة والولاية والخاتمية؛ إذ تقول: «إنّ الخاتمية كما أفهمها تقتضي أن لا يكون بعد النبي من تصل قوّة واعتبار كلمته إلى مرتبة ودرجة كلمة النبي، ولا يكون لكلامه نفس حجية كلامه».

وهنا في بداية البحث لا بد من توضيح مسألة. فما هو مرادكم من (كلام النبي)، و(حجية قوله)؟ وتوضيح ذلك أنّ ما جرى على لسان النبي الأكرم صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ طوال حياته الشريفة على قسمين: قسم منه (وحي إلهي)، وهو بطبيعة الحال ليس (كلام النبي)؛ والقسم الآخر هو الكلمات التي يمكن تسميتها أقوال النبي وأحاديثه. وهناك طبعاً اختلاف كبير وبون شاسع بين هذين القسمين. فما كان من الوحي الإلهي، وهو الموجود حالياً في متناولنا بين الدفتين، وهو القرآن الكريم، الذي لا نشك في أنه ليس منه جملة واحدة أو كلمة واحدة، بل ولا حرف واحد، لرسول الله: **﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾** (الحاقة: ٤٣ ـ ٤٦).

فعليكم أن توضّحوا ما هو مرادكم من (كلام النبي)؟ إن كان مرادكم هو

القرآن فليست كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام وحدها هي التي لا تدانيه، بل حتى كلمات نفس النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا ترقى إلى درجة القرآن الكريم. وفي الحقيقة إنّ ما عبّرتم عنه بـ (كلام النبي) هو في الواقع (كلام الله)، الذي لا يرقى إليه كلام أي عبد من عباده. وعليه يجب أن نسألكم: من هو الذي ادعى مثل هذا الادعاء؟ ومن ذا الذي قال: إن كلمات أئمة الشيعة والنبي الأكرم في رتبة (الوحي الإلهي والآيات القرآنية) حتى تجشّمتم عناء الدفاع عن النبوّة والخاتمية، وبذلتم كلّ هذا العناء من أجل العثور على مخرج لجعل كلمات الأئمة دون كلام النبي مرتبة، ولا ترقى إلى حجية كلماته؟!.

ثمّ سحبتم الكلام إلى أصل مقام ومرتبة النبوّة، وذهبتم إلى عدم مساواة الأئمة للنبي الأكرم في الرتبة. وسؤالي في هذا المقام: ما هي الخصوصية التي تميز مقام النبوّة؟ فلو فرضنا أن النبي محمد صلى الله عليه وآله بقي على ما كان عليه قبل النبوة، من أداء الأمانة، حيث عرف بـ (محمد الأمين)، وغير ذلك من الصفات الأخلاقية الفردية البارزة إلى آخر حياته، يعيش بين أبناء مجتمعه، يحدّثهم بالكلمات الحكيمة، ويعظهم بالمواعظ الحسنة والبليغة، مع استجماعه لكل الخصال والكمالات المعنوية والروحية والعلمية والأخلاقية، ولكنه فقط وفقط لا يوحى إليه، فهل كنا نؤمن به بوصفه نبياً؟ وعليه فإنّ الذي يجعل من الشخص نبياً هو اختيار الله تعالى له لهذا المنصب ونزول الوحي ـ بمعنى الوحي النبوي الخاص ـ عليه. وهنا أكرر عليكم السؤال: رغم ما يراه الشيعة لأئمتهم من الفضائل والكمالات متى ادعوا لهم مقام (النبوّة) ـ بمعناها الدقيق ـ لأئمتهم، حتى يستبدّ بكم القلق تجاه مسألة الخاتمية، وتشمّروا عن سواعدكم لتصحيح وتقويم هذه المشكلة؟ وهل سمعتم حتى الآن فرداً شيعياً، حتى وإن كان من عوّام الشيعة، يدعو إلى ضمّ كلمات الأئمة الأطهار إلى القرآن الكريم؟ هيهات، وعليه ما هو الداعي إلى كلّ هذه الاتهامات التي تنهالون بها على الشيعة، وكأنهم يثبتون لأئمتهم شأناً خاصاً بالنبي، وأنهم يرون كلامهم في مرتبة كلام النبي (بمعنى آيات القرآن الكريم)؟! التفتوا: «هل كان الأئمة؛ للإجابة عن كلّ سؤال، يرجعون إلى كلمات النبي، وكانوا يقرؤونها؟ أين حصل ذلك؟ وهل كانوا يفكّرون ومن ثمّ يجيبون، أو أنّ الأجوبة ـ كما يقول الشيعة ـ حاضرة عندهم، من دون أن تكون هناك حاجة إلى الاجتهاد وإعمال الفكر والروية والتحقيق

والتحليل، ولذلك فإنّ ما كانوا يقولونه لا يقبل الخطأ؛ لأنه إلهام من الله، وعين كلام النبي، ولا يمكن الاعتراض عليه؟ فإن قلتم بالشق الثاني لن يكون هناك فرق بين النبي والإمام، وعندها هل يبقى للخاتمية سوى مفهوم ناقص وباهت؟».

ألم تقولوا أنفسكم: «لا أقول بنبوّة أي شخص آخر بعد النبي صلى الله عليه وآله أياً كان ذلك الشخص، سواء أكان مولوي جلال الدين الرومي أو غيره. وإذا تجاوزنا ذلك فإنّ بالإمكان تصوّر بلوغ مقام القرب من الله لأي شخص كان». وكذلك أضفتم في المقطع التالي: «فإن الحقّ هو أن لا نبلغ بهم مرتبة الألوهية، ولا مرتبة النبوّة. ويمكن بعد ذلك أن نتصور في حقهم وحق غيرهم من السالكين بلوغ أية مرتبة أخرى». حسناً جداً، إذاً أين تكمن المشكلة؟ إذا كانت لوازم وشؤون النبوة هي انتخاب الشخص من قبل الله إلى هذا المنصب ونزول الوحي الإلهي عليه فهذا ما لا تدعيه الشيعة لأئمتهم أبداً؛ وإذا كان الأمر كما تقولون، من أنه «يمكن بعد ذلك أن نتصور بحقهم وحق غيرهم من السالكين بلوغ أية مرتبة أخرى»، فما هو الإشكال إذا تصوَّر الشيعة لأئمتهم مثل هذه المنزلة التي تكون معها كلماتهم شرحاً وتفسيراً للوحي الإلهي، واعتبارهم نماذج للهداية، وعدم تطرق الخطأ والسهو عليهم. وطبقاً لما ذكرتموه أنتم أي إشكال يترتب على قول الشيعة بخلافة أئمتهم للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وأن السلطة والحكم حق ثابت لهم؟ فأيُّ موضع من هذه العقيدة يجعل الأئمة على قدم المساواة مع شأن (نبوة) النبي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله؟

إنّ الإشكال الذي ذكرتموه لا يجب البحث عنه في عقائد الشيعة، بل يجب البحث عنه في ما قمتم به من خلط للبحوث. فإنّ المشكلة تنشأ من أنكم تحدثتم حول (كلام النبي)، وطبعاً لم يكن ذلك لغفلة أو مسامحة، بل هو قائم على رؤيتكم ونمط تفكيركم. في الحقيقة إنّ مرادكم من (كلام النبي) ـ كما تقدم ـ هو جميع الكلمات التي تفوَّه بها طوال حياته، وخاصة في تلك الحقبة التي تنتمي إلى ما بعد الرسالة، في حين يجب التفريق بين (الوحي الإلهي) و(كلام شخص النبي). كما كان ديدن المسلمين في صدر الإسلام على سؤال النبي على الدوام عما إذا ما كان الذي يقوله هو كلامه أم أنه من وحي السماء. وعليه فعندما لا تفرّقون بين الوحي الإلهي والآيات القرآنية وبين كلمات

شخص النبي، وترونها بأجمعها من سنخ واحد، عندها يمكنكم توجيه هذا الإشكال على الشيعة، وتقولون لهم: كيف تجعلون كلام أئمتكم من نوع كلام النبي الأكرم؟ وفي هذه المغالطة توحون بأن الشيعة يذهبون إلى المساوقة بين كلام الأئمة والقرآن الكريم، ثم تستنتجون من ذلك أنّ خاتمية النبي في عقائد الشيعة مخدوشة ومهلهلة!

لقد دعوتم الشيخ بهمن پور إلى مطالعة مقالة «بسط التجربة النبوية» مرة أخرى. وأنا في أشد الشوق لقراءة هذه المقالة معكم؛ ليتضح سبب تأكيدكم في المقال المكتوب بين أيدينا على (كلام النبي)، ولا تتعرضون لـ (الوحي الإلهي) الذي جرى على لسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٤ـ هل يؤمن سروش بالمهدوية؟! ـــ

وأما بحثكم التالي فيدور حول الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ومسألة المهدوية. وقد قلتم في بداية هذا البحث للشيخ بهمن پور: «ذكرتم أنّ وجود الإمام المهدي حقيقة. فهل لك أن تدلني على موضع من مقالي قلت فيه: إنّ المهدي ليس حقيقة؟».

إنّ ما تقولونه حق وصحيح، فليس هناك موضع من مقالكم تقولون فيه: إنه ليس حقيقة، ولكن هل يمكنكم أن تقولوا لنا: في أيّ موضع من خلاصة الجامعيين الضعيفة والناقصة، وكذلك نصّكم المكتوب والمتقن، ذكرتم فيه بصراحة أنه حقيقة واقعة؟ إنّ هذه هي الطريقة التي ذكرت لكم أنه يمكن من خلال استعمالها قول الشيء وعدم قوله في وقت واحد.

قلتم: «إنّ يراعي في هذا الموضع وفي غيره يتعمّد عدم الحكم في باب العقائد الخاصة للشيعة وغير الشيعة، وإنما يكتفي ببيان الربط المنطقي والنتائج التاريخية المترتبة عليها».

إنّ هذا الكلام لا أساس له من الصحة؛ إذ يمكن من خلال جميع فقرات هذا النص المكتوب، وكذلك الكم الهائل من أعمالكم الأخرى، العثور على العديد من الأحكام بشأن العقائد الخاصة وغير الخاصة للشيعة وغير الشيعة. ولذلك فإنّ هذا الكلام إنما يقع في سياق التنصل من الاعتراف والإقرار الصريح بعقيدتكم حول الإمام

المهدي. وفي الحقيقة إنكم من خلال بيان هذه المسألة، وكذلك التأكيد على هذه الرؤية الثانوية، والنظرة التعددية إلى المسائل، تسعون إلى إعداد أرضية بحيث لو سُئلتم قبل إظهار الرأي في مورد (قصة المهدوية السياسية)، التي تستتبع بزعمكم الكثير من التبعات السلبية: هل يمكنكم أن تذكروا لنا رأيكم الشخصي حول الإمام المهدي والمهدوية؟ يكون لديكم طريق إلى عدم الإجابة عن هذا السؤال. أليس الطريق الصحيح والأسلوب العلمي والمنطقي والصحيح أن تتفضلوا، قبل أو بعد نقدكم بشأن (المهدوية السياسية)، ببيان رأيكم الصحيح والمقبول والمقنع بشأن المهدوية؟ ألم يكن من الأفضل أن توضحوا هذه النقطة، وهي أننا إذا لم نشأ الاستفادة من نظرية المهدوية سياسياً، وإذا رمنا التوفيق بين المهدوية والديمقراطية، وأردنا أن نقيم أساساً للديموقراطية في ظلّ المهدوية، وإذا لم نُرِد توظيف (انتظار الفرج)، كما صنع علي شريعتي، سلاحاً إيديولوجياً لـ (الاعتراض)، وبالتالي إذا لم نشأ الابتلاء بكل ما هاجمتموه، فأية نظرة يجب أن نتبنّاها للمهدوية؟ وأنا بدوري آمل أن تبادروا في مقالكم التالي إلى الحديث **أولاً** بشكل واضح وصريح عما إذا كان وجود الإمام المهدي بالنسبة لكم حقيقة أم لا؛ **وثانياً**: إذا كان لوجوده حقيقة فما هو الواجب على المسلمين في عصر الغيبة؟ وكيف ستكون خصوصية حكومة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؟

إن إشارتكم إلى منظمة المهدوية الحجتية تستدعي توضيحاً ضرورياً. وفقاً للقواعد يجب أن تسلّموا بأن النظام البهلوي الشاهنشاهي كان نظاماً عميلاً للأجانب، وكان يسير على نهجهم السياسي، وفي ضوء إرادتهم القائمة على هدم الإسلام وزوال الثقافة الدينية عن البلاد، وكذلك إشاعة ونشر أنواع الفساد الأخلاقي والسلوكي في المجتمع، ومن جهة أخرى فقد قلتم: «ربما كان الأصح أن نعدّ أتباع المهدوية الحجتية في أمر السياسة أفراداً انعزاليين وغير عاملين، ينسجمون مع جميع الحكومات، ويواصلون معاشهم حتى يحين آخر الزمان، فيظهر المهدي الموعود من غيبته». وأنا هنا أضيف هذه المسألة إلى كلمتكم، وهي أنّ هذه المنظمة قد التزمت عدم التدخل في الأمور السياسية بوصفه أصلاً لها، وكانت تطالب أعضاءها بأن لا يتدخلوا في السياسة أبداً.

فهل نحصل من مجموع ما تقدم على مجرّد ما ذكرتموه؛ إذ تقولون: «حتى جنين

الديمقراطية لن يولد من رحم هذا الانكفاء السياسي». إنّ هذا هو الحد الأكثر من اللطف الذي يمكن أن يحصل عليه أتباعكم القدامى، ولكنه لا يمثل الحقيقة كاملة. وحين يكون الحاكم نظاماً فاسداً ومفسداً بجميع ما للكلمة من معنى فهل النتيجة العينية والعملية للجلوس وترك الأمور كما هي، على أمل الظهور، الذي يعتبر ترويجاً لنوع من الكسل السياسي المفرط، سوى تمهيد الأرضية لنشر الفساد والظلم؟ وأساساً ألا يعد ذلك تشجيعاً للنظام الفاسد والظالم الذي يرفع من وتيرة ظلمه وفساده؟! ومن الطبيعي في إطار التفكير الذي تحمله منظمة الحجتية أن يكون العمل المستحب في مثل هذه الظروف بالنسبة للشيعة والمسلمين هو أن يرفعوا أيديهم بالدعاء وسؤال الله تبارك وتعالى أن يعجّل في ظهور الإمام، في عصر يملأ فيه الظلم والجور جميع العالم.

طبعاً علينا التذكير هنا بأنّ انتقاد المنظمة كان انتقاداً لمشروع تنظيمي يدعو إلى السكوت على ظلم نظام الجور. وكذلك حرف هذا المشروع جهود المسلمين وطاقاتهم إلى أمور هامشية، الأمر الذي يؤدي إلى الخلل في التيار المناضل والمجاهد ضد نظام البهلوي العميل والظالم. فلو أنّ الشعب الإيراني سار على نهج هذا المشروع الذي يدعو إلى السكوت فإنهم لن يصلوا إلى الديمقراطية، بل لتخبّطوا في ظلام الجور والدكتاتورية والفساد والتبعية والعمالة. وقد شهدنا تفسيراً آخر للمهدوية وانتظار الفرج. وقد كان هذا التفسير يمثل كتلة واحدة من الحركة ضد الظلم والجور والضياع، ويرى مكافحة الدكتاتورية والفساد عين التمهيد لظهور المهدي. ومن هذه الزاوية فإنّ الركون إلى ظل السكوت على انتشار الفساد في إيران والعالم، وعدم النشاط السياسي، لا يقع في إطار التفكير المهدوي الأصيل، بل يعتبر عين التعاون مع الدكتاتورية.

٥. بين المهدوية وقضية الديمقراطية والحريات

لا أروم هنا أن أجيب عن عباراتكم المنمّقة في هذه المقولة، من قبيل: «إقامة سقف السياسة على أعمدة الشريعة»، و«يخرج ذراع القدرة من أكمام المهدوية»، و«الأسلوب الماهر في صنع الأسلحة الإيديولوجية». وكذلك لا أرى البحث التاريخي بشأن «المهدوية السياسية» متناسباً وهذه المقالة، ولكن لما كانت غايتكم من ترتيب هذه الصغرى

والكبرى أن تصلوا إلى القول بعدم وجود نسبة وصلة بين (الاتجاه السياسي المهدوي) و(النظم الديمقراطي الذي يدغدغ مشاعر الإنسان) فإنني سأدخل مباشرة في صلب الموضوع، فأقول: على الرغم من أنه لا يمكن لنا أن نعثر في جملة مكتوباتكم على ما يصرح بدكتاتورية وفساد النظام الشاهنشاهي البهلوي، إلا أنني أستبعد مخالفتكم اعتبار ذلك النظام دكتاتورياً. ومن جهة أخرى ذكرتم صراحة أن رؤية الإمام الخميني، وكذلك الدكتور علي شريعتي، بشأن المهدوية، وتكوين حركة جهادية متواصلة لذلك النظام الدكتاتوري، أدى في النهاية إلى سقوطه وانهياره. وعليه فقد نجحت هذه الرؤية في الأقلّ، واستطاعت أن تزيح سدّاً منيعاً وعقبة كأداء من طريق الشعب الإيراني؛ ليتمكن من تحقيق الديمقراطية، ونيل حقوقه السياسية. فهل كان هذا إنجازاً سطحياً يمكن التغاضي عنه في مسألة التنمية السياسية في البلاد؟ وعليه فإن نظرية المهدوية الأصيلة قد تمكنت حتى الآن من تقديم خدمة كبيرة وجليلة للشعب الإيراني. وأما بعد تأسيس نظام الجمهورية الإسلامية تحت قيادة الولي الفقيه فقد شهدنا حوادث كبيرة في مسيرة التنمية السياسية للبلاد، وهذا بحسب الدقة كان يعود إلى رؤية الإمام الخميني. وأنا أسألكم هذا السؤال: بالالتفات إلى الحماس الذي كان موجوداً في بداية الثورة لو لم تُجْرَ انتخابات واستفتاء لتحديد نوع النظام الحاكم هل كان الناس يعترضون على ذلك؟ لا بالطبع. إلا أنّ الإمام الخميني؛ وبالنظر إلى علمه واحترامه لدور الناس، جعل تثبيت نظام الجمهورية الإسلامية قائماً على رأي الناس وإرادتهم. كما أن تضافر الجهود في تدوين الدستور، وإقامة الانتخابات؛ لاختيار رئيس الجمهورية، وكذلك انتخابات مجلس الشورى الإسلامي، والسعي إلى وضع أمور البلاد على النظم والقانون القائم على رأي الناس وإرادتهم، من المسائل الأخرى التي لا يمكن لأيّ شخص أن ينكرها. أفلا تعد هذه الأمور ـ على حدّ تعبيركم ـ خطوات في طريق تحقيق الديمقراطية في البلاد؟ أفتتكرون بالتالي وجود نسبة بين هذا النوع من الجهود وما تسمونه بالديمقراطية؟ وطبعاً لا أنا ولا أي شخص آخر ينكر وجود بعض مواطن الضعف التي شوهدت طوال هذه الأعوام الخمسة والعشرين من مسيرة الثورة، التي كانت لها بطبيعة الحال أسبابها الخاصة، ولكنني في الوقت نفسه أدعو إلى الإنصاف. وبطبيعة الحال فأنا لا أوافق على بعض التعبيرات التي

صدرت عنكم في الموارد المختلفة، ولكن لو أجرينا مقارنة بين ما حصل قبل خمسة وعشرين سنة، قبل عام ٥٧ هـ.ش، وما حصل بعد هذا العام، طوال خمسة وعشرين سنة، بشكل منصف، فهل سنصل إلى نتيجة مفادها عدم وجود ربط بين (المهدوية السياسية) و(النظم الديمقراطي الذي يدغدغ مشاعر الإنسان)؟ وهل كانت المسافة من إله الملوك إلى خادم المستضعفين والبائسين مسافة قصيرة، ولا قيمة لها، ولا ربط لها بالديمقراطية؟ أنا شخصياً أرى أنّ تلك المسافة كانت طويلة وشاقة وعسيرة، وأنها ستؤدي إلى مستقبل أكثر عطاءً، وعلينا أن لا ننسى أن هذه الإنجازات إنما هي نتاج نظرية ولاية الفقيه، التي قال بها الإمام الخميني.

ولكن ربما كان أدعى ما كتبتموه إلى الفكاهة هو استدلالكم الذي ذكرتموه مباشرة بعد بيان عدم الصلة بين (المهدوية السياسية) و(النظم الديمقراطي الذي يدغدغ مشاعر الإنسان)؛ من أجل إثبات رؤيتكم، فقد قلتم: «إنّ ما يقوم به عالم الدين من التوسّل بالرؤى، ويرى أن انتصار حكومة أحمدي نجاد كان بفضل دعاء الإمام المنتظر، كما هو الأمر في عهد الحكومات الصفوية، الذين كانوا يرون الإمام علي والإمام المهدي في مناماتهم حامياً وناصراً لهم، لا يمكن تصنيفه إلا في خانة الاستثمار السياسي، وبيع البضاعة المهدوية إلى الحاكم بثمن بخس، والترويج للتشيّع الصفوي». أو قولكم: «وقد احتفروا حالياً بئرين في جمكران، واحد للنساء وآخر للرجال؛ ليلقي كل واحد من هذين الجنسين عرائضهم على انفراد، على أن يدفع مبلغ مقداره مائتي تومان عن كلّ عريضة. كل هذا يقع على مرأى ومسمع من نوّاب صاحب الزمان، والذين سئموا من العلم بلا عمل، وجلسوا في قم يغضون الطرف عن هذا الشرك المتلبس بمسوح التقوى. انظروا إلى هذه الحقائق ثم قولوا: لا ندري ما إذا كان يتعيّن علينا أن نبكي أو نضحك؟!».

فعلى فرض صحة جميع ما قلتموه، هل يمكنكم أن تقولوا لنا: أي شيء من هذه الأمور يتعارض والدعوة إلى الديمقراطية والنظم الذي يداعب مشاعر الإنسان؟ فلو فرضنا أنّ شخصاً كان له تفسير خاص عن سلوك المجلسيين، والآخر يشاهد المنامات، ويعمد بعض الناس إلى إلقاء عرائضهم في بئر بعينها، فهل يؤدي ذلك إلى اعتلال صحة

الديمقراطية في البلاد. وإذا افترضنا أيضاً أنّ عدداً من الناس يسعون إلى «الكسب السياسي، وبيع بضاعة المهدوية بثمن بخس من السياسة الحاكمة، وإشاعة التشيّع الصفوي»، فهل نستطيع أن نستنتج من هذه الصغرى والكبرى عدم وجود أي أثر للديمقراطية في بلدنا بعد انتصار الثورة الإسلامية؟! إنني أسألكم وجميع العلماء المختصين في علم السياسة: هل هذا هو أسلوب التحقيق العلمي والمنطقي في قياس مستوى الديمقراطية؟ حبَّذا لو قلتم مثلاً: كانت هناك انتهاكات غير قانونية في الانتخابات التي فاز بها أحمدي نجاد. وحبَّذا لو قلتم: إنّ الانتخابات في إيران شكلية وصورية وفارغة من المحتوى. وحبَّذا لو قلتم: إنّ الشعب الإيراني ليس له أي دور في تعيين السلطات الحاكمة، وعشرات العبارات الأخرى التي يتم تكرارها على مدار السنوات ونسمعها. وعندها يكون هناك مجال للبحث والأخذ والرد والاستدلال والمحاجّة. ولكن ما الذي يتبقّى لدينا بعد هذا الكلام؟ إنّ الإنسان ليبقى في حيرة، ولا يدري هل عليه أن يضحك أو يبكي!

٦. سروش وسياسة الكيل بمكيالين ــــ

هل تعلمون أين هو مكمن المشكلة في بحثكم هذا؟ إنها تكمن في أنكم عند مقارنتكم بين نظام الجمهورية الإسلامية، أو على حدّ تعبيركم (المهدوية السياسية)، و(السياسة المهدوية)، وأمثال ذلك، وبين (الديمقراطية) أو (النظم الذي يداعب مشاعر الإنسان) قد انتهجت سياسة الكيل بمكيالين وازدواجية المعايير. فحينما تتحدثون عن الديمقراطية وشقوقها وعباراتها المختلفة تمثلون ديمقراطياً غالياً، يرسم صورة وردية ذهنية وخيالية عارية من أيّ عيب أو نقص، ولا تقدمون لها نموذجاً خارجياً واحداً، في حين أنكم عندما تتحدثون عن (المهدوية السياسية) وعباراتها المشابهة تتشبَّثون؛ لإثبات وجهة نظركم، بكل قشّة، حتى لو كان منامات يراها شخص، أو بئر محفورة في جمكران. فإذا كان البناء على أن يكون لدينا بحث نظري وعلمي فما هو معنى الإشارة إلى العرائض التي تكلف قيمتها مائتي تومان، وإذا كان البناء على سحب البحث على المصاديق والجزئيات الخارجية الموجودة في المجتمع فنرجو منكم أن تتفضلوا وتذكروا لنا مصداقاً واحداً ومحدَّداً للمجتمع الذي تنتصر له، والمتمثل بـ (العدل الديمقراطي) أيضاً،

حتى نحصل على صورة متكاملة تساعدنا في الوصول إلى مقاربة علمية أفضل.

أما إذا قلتم: حيث يوجد في جمكران بئر يلقي الناس فيها بعرائضهم، ويدفعون لأجل ذلك مائتي تومان، دون أن يصدر أي اعتراض على هذه المسألة، إذاً (السياسة المهدوية) لا يمكن أن تكون لها أية صلة بالديمقراطية.

وأقول بدوري: حيث تسود قراءة الفنجان في المجتمع الأمريكي، بل وحتى رئيس الولايات المتحدة الأمريكية لديه رجل خاص يقرأ له طالعه، إذاً ليست الديمقراطية سوى هواء في شبك. وعندها لن يغدو بحثنا سوى مغالطات لا تنفع إلا في خداع العامة. إنّ البحث العلمي والتحقيقي، وخاصة بين الجامعيين والمثقفين، له موازين وضوابط من نوع آخر، أرجو أن تجعلوها نصب أعينكم على الدوام.

كما أنّ كلامكم بشأن إسرائيل، والأسباب التي تدعو المواطنين الأمريكيين إلى النظر إليها بوصفها دولة ديمقراطية، ليس أقل إضحاكاً من سابقه. تقولون: «إذا كانت إسرائيل في أعين الأمريكيين حكومة ديمقراطية فذلك بسبب أنها لم تعد تتعامل مع تلك النزعة الانتظارية بجدية، ولا تعدّ العدّة لها، ولا تتوانى عن الحفاظ وتوفير الحماية للحكومة العلمانية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إيران بشكل من الأشكال». فإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا ينظر إلينا المواطنون الأمريكيون بوصفنا دولة ديمقراطية؟ إذا قلتم: لأن النزعة إلى انتظار الموعود والسياسة المهدوية هي السائدة في إيران فكيف تجيزون لأنفسكم عقد هذه المقاربة والمقارنة بين إيران وإسرائيل؟!

ومن جهة أخرى، وكما يقال: «إنّ الذي سقط في البئر هو يوسف، وليس عمرو أو زيد»، فإن قضية العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، وديمقراطية الصهاينة في عين المقيمين في البيت الأبيض، يختلف جذرياً مع ما قلتموه. فالمسألة لا تكمن في أن البحث حول النزعة إلى الموعود حالياً في إسرائيل قائم أو غير قائم، أو أنّ الصهاينة أقاموا دولة دينية ذات نزعة إلى الموعود، أو أنهم سلكوا طريق العلمانية. في الحقيقة إنّ هذه المسألة إستراتيجية قبل أن تكون إيديولوجية، وهي مرتبطة بالسياسة الأمريكية العامة في العالم المعاصر، وما تقوم به من التخطيط لمستقبل هذا العالم. وأتصور أن إطالة الكلام في هذا الشأن لن يكون إلا توضيحاً للواضحات، وإن كان

هذا المقدار من الكلام لم يكن بدوره غير توضيح للواضحات.

٧. إعادة فهم مسألة ختم النبوّة

اسمحوا لنا في ختام هذه المقالة بالبحث حول (الخاتمية). وقد تقدم وأشرنا إلى هذه المسألة؛ لمناسبة اقتضت ذلك، ولكن بالالتفات إلى المسائل التي ذكرتموها في نهاية النص الذي كتبتموه يبقى البحث في هذا الموضوع مفتوحاً. إنّ ما ذكرتموه في هذا الموضع يعود في غالبه إلى كتاب «إعادة صياغة الفكر الديني في الإسلام»، للعلامة إقبال اللاهوري. وكما أسلفنا في بداية الكلام فإنّ إشاراتكم إلى نصّ هذا الكتاب، والإيضاحات التي قدّمتموها حولها، إنما كانت لغرض إبقاء الباب مفتوحاً أمامكم؛ ليبقى باب طوارئ للخروج من خلاله عند الضرورة، وإلقاء المسؤولية كاملة على عاتق إقبال اللاهوري، ولذلك تعمدون إلى إحالة الإجابة عليه. ولذلك يبقى الإنسان في حيرة؛ إذ لا يعلم ما إذا كان عليه توجيه النقد إليكم أو إلى إقبال اللاهوري. ولكن حيث لا طريق لنا للوصول إلى إقبال، وحيث ذكرتم أنه «يتعيّن علينا الاستماع إلى كلمات إقبال بمسامع العقل»، آمل أن لا أكون مخطئاً إذا اعتبرت ما جاء في هذا السياق هو معتقدكم.

قلتُم: «إن توقف بعث الأنبياء يعني تحرير العقل الذي لم يعد هناك من قيود على حدوده الفكرية، ولم يعد الدين سوى مصدر من مصادره المعرفية لا أكثر». ثمّ قلتم في توضيح ذلك: «إنّ أهل السماء تركوا إدارة أمور الدنيا لأهل الأرض». فلو وضعنا هذا الكلام إلى جانب كلامكم القائل: «عاد من الخطأ انتظار ولي سماوي؛ ليكون مصدراً جديداً للمعرفة وبناء تفكير جديد». أمكننا القول: إنكم لا تنكرون كون الدين هو المصدر الوحيد لسعادة الإنسان وتحريره من جميع قيود الجهالة فحسب، بل وتذهبون كذلك أنه يثقل كاهل الإنسان. ومن هنا فبعد ختم النبوّة يتحرر الناس من أعباء هذا الدين وقيوده، وعليهم أن يحذروا من الآن فصاعداً من الابتلاء والعودة إلى قيود الدين التي تحرر منها بفضل الخاتمية. وهذا النوع من الفهم هو فهم مغلوط ومعوجّ للدين والنبوة والخاتمية قطعاً؛ وذلك لأنّ الخاتمية تعني ختم النبوّة، وليس ختم الديانة.

قد تستدرك قائلاً: إنني ذكرت «أنّ الدين مصدر من مصادر الإلهام لا غير».

ولكن حتى هذا لا يحل العقدة الموجودة في نمط تفكيركم، الذي لا يحتوي في صلبه غير معنى ختم الديانة. فمكمن المسألة هي أنكم أوجدتم تناقضاً وتضاداً بين (العقل) و(الدين)؛ إذ ذهبتم إلى أنّ اشتعال جذوة النبوة يعني خفوت بريق العقل، ومن هنا كان ختم النبوّة عندكم يعني ـ كما صرحتم بذلك ـ «بداية تحرير العقل الإنساني؛ ليتمكن الإنسان بعد ذلك من التقدم إلى الأمام، مستضيئاً بنور عقله».

إنّ معنى ختم النبوة المحمّدية الدقيق هو خلود الدين الإسلامي. وطبعاً فإنّ البحث في العلاقة بين العقل والدين، وكذلك دور وفاعلية الدين في التأسيس للحضارة البشرية، سواء في عصر النبوّة أو في عصر الخاتمية، متشعب ودقيق، ولا يمكن استيعابه في هذه المقالة المختصرة. ولكن لا شك في أنّ التفسير الذي تقدمونه للدين، ومن ثمّ إيكال العقل البشري في عصر ما بعد الإعلان عن الخاتمية، لا ينتج عنه سوى انقطاع لنور الدين.

ولابد من إضافة هذه المسألة أيضاً، وهي أني لم أندهش عند قراءتي لهذا الكلام الصادر منكم أبداً؛ لأنكم في كتابكم «بسط التجربة النبوية» إذا لم نقل أنكم لا تؤمنون أساساً باشتعال جذوة الدين، بمعنى نزول الوحي الإلهي على النبي محمدﷺ، فإنكم في الأقل تسوقونها في إطار من الكلمات البلاغية والأدبية المنمّقة، من خلال توظيف (القضايا الشرطية المغايرة للحقيقة والواقع)، حتى يتحوّل (نزول الوحي) إلى (تصاعد الوحي)، ولا يبقى من الدين سوى بعض (التصوُّرات والتخيلات الشخصية). ومن الطبيعي أنّ هذه التصوّرات والتخيلات ليست حكراً على النبي محمدﷺ، بل باستطاعة كلّ شخص آخر أن يمارسها. وبذلك تتحول (التجربة النبوية)، التي هي باعتقادنا نحن المسلمون تجربة خاصة وفريدة، إلى تجربة شخصية مهلهلة، ويمكن بسطها على جميع أفراد الإنسانية. وطبعاً عندما تكون هناك مثل هذه الرؤية لـ (التجربة النبوية) لا يبقى هناك تعجُّبٌ إذا طالعنا شخص بهذا التعريف للدين في العصر الحاضر، ويقول: «إنّ الدين مصدر من مصادره الإلهامية لا أكثر». وهكذا لا شك أنه إذا تم البحث قليلاً في مورد (الدين) في نظرتكم الدينية فلن يبقى من الدين ـ كما أسلفنا ـ سوى مجموعة من الأفكار والتصوّرات الشخصية التي تطلقون عليها تسمية الدين. ومن البديهي

أنّ هذا الشيء يكفيه أن يكون مصدراً من مصادر الإلهام البشري لا غير.

وفي هذا الإطار الفكري من الطبيعي جداً أن تقول: «في تصوري إن معيار الشرعية هو العدالة، وليس التشيّع أو الإسلام». ولكن أرجو منكم أن تقولوا لنا: من أين تأخذ معنى العدالة؟ هل تأخذه من واقع الإنسان وضميره؟ فإذا جاء الرئيس الأمريكي بنفس هذه الدعوى، وأحرق الأرض تحت سكانها، طبقاً للمعنى الذي يقدمه هو وأنصاره من الجامعيين والأكاديميين والفلاسفة لمعنى العدالة، فكيف يكون جوابكم لأمثال هؤلاء؟ وكيف تثبتون أن تعريفكم للعدالة هو أرجح من تعريفهم؟ إذا كان الملاك هو الثرثرة الكلامية، وتحشيد الألفاظ والعبارات الأكاديمية والفلسفية المنمقة، فإنّ لديهم بإزاء كل كتاب ألّفتموه عشرات الكتب التي تثبت أنّ العدالة تعني إلقاء القنابل النووية والذرية على المواطنين في هيروشيما وناكازاكي، وأنّ العدالة تعني حرق فيتنام على أهلها، وأن العدالة تعني دعم الصهاينة الشامل؛ ليفعلوا كلّ ما يحلو لهم بحقّ الشعب الفلسطيني، من قتل وحصار وتعذيب وتهجير قسري، وبكلمة واحدة: «إنّ العدالة هي كل ما من شأنه أن يعزز الدور الريادي لأمريكا وسيطرتها الاستكبارية على العالم المعاصر».

لست أروم تبسيط مسألة (العدالة) الخطيرة والحساسة. إنّ كون العدالة، وكذلك المفاهيم الأخرى القريبة منها، مسألة دينية أو تتجاوز الدائرة الدينية قد أثار الكثير من البحوث، ولا زال البحث محتدماً حولها. وإنما كنت أرمي من خلال ما ذكرتُ إلى حثكم على عدم تبسيط هذه المسألة أيضاً. إنّ إزاحة التشيّع والإسلام في عملية بيان الملاك لمشروعية نظام، وطرح مجرّد العدالة، دون بيان خصائصها وأبعادها، ليس فيه إعلاء لشأن العدالة؛ وذلك لأننا ما لم نبيّن تلك الخصائص والأبعاد بشكل واضح لن يكون بالإمكان التعرف على ما نروم الحديث عنه، وإنما سيكون مجرد تحرير للنفس، وتخلص من قيود الإسلام؛ بحجّة التشبّث والتمسك بالعدالة لا أكثر.

سماحة الدكتور سروش، إنّ قولكم: «إنّ ما كتبته إنما كان بسبب غيرتي على الدين، ولأعالج به الحالات المرضية التي أصابت عقولنا، وخاصة في عصرنا هذا، ولست أرجو في هذا الطريق المليء بالمخاطر منصباً أو مكسباً، وإنما أنا في الواقع قد ضحيت

بجميع ذلك. فإن حبي للحقيقة أنساني كل حبّ آخر» كان من الحرارة والحماسة والزهد بحيث أنساني جميع نشاطاتكم، وحثكم الآخرين في حقل السياسة، ومنها رسالتكم إلى السيد محمد خاتمي؛ بغية تشجيعه على إثارة الفتنة السياسية في البلاد، وكذلك سعيكم العقيم في إثارة العلامة محمد تقي جعفري. ولكن ما الذي يمكن فعله عندما أقرأ نصّكم من الأول إلى الأخير فلا أرى غير لوعة المطالبة بالديمقراطية، والسعي الحثيث لتقطيع أطراف الدين وأوصاله؛ كي يمكن إلباسه ثوب الديمقراطية الغربية؟! إذا كانت طريقة ونهج التديّن والديمقراطية المتزامن، الذي وعدتم في بداية رسالتكم ببيانه وإظهاره، فعليّ القول: إنّ عناءكم كان من دون جدوى؛ وذلك لأن هناك الكثير ممّن سبقكم في القرون الأخيرة قد كتب الكثير من الكتب في هذا الشأن وبنفس النية، وخاصة في العالم المسيحي. ولذلك لم تكن كتاباتكم سوى تكراراً مملاً لكلام مَنْ سبقكم. وعليه ينبغي بكم تجنيب قرّاءكم التخبّط في دوّامة هذا التكرار، وتفكروا بشكل تبقون معه على شيء من الإسلام.

وفي الختام أقدّم اعتذاري عن إطالة الكلام، وأخذ الكثير من وقتكم.

بناء الفهم الاعتقادي
محاولة للجمع بين الخاتمية والإمامة والمهدوية

أ. حسين سورنجي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدّمة ــــ

لقد أثار الشيخ الدكتور عبد الكريم سروش في محاضرته الأخيرة في باريس، تحت عنوان: «التشيّع وتحديات الديمقراطية» إشكالاً حول خصوص انطباق مفهوم الإمامة والمهدوية على ختم النبوة. الأمر الذي استدعى ردود أفعال كثيرة. وهو إشكال يقوم على آراء إقبال اللاهوري في تفسيره لمسألة الخاتمية. ويتضح من خلال النتيجة النهائية التي توصل إليها أنّ همّه يتلخص في الديمقراطية، والتخلص من الوحي، أكثر من انشغاله بالجمع بين الخاتمية وبين الإمامة والمهدوية. وإنّ نفس هذه الأولية في حدّ ذاتها موضع تأمل وتحقيق. ولكننا نروم هنا أن نثبت ما إذا كان هذا الإشكال في خصوص عدم الانسجام بين الإمامة والخاتمية وارداً أو لا.

نظريتان في العلاقة بين العقل والوحي ــــ

يبدو أنّ حلّ هذا التعارض رهنٌ بالتدقيق في فلسفة النبوّة نفسها، والنسبة بين العقل والوحي. وهناك رؤيتان في خصوص النسبة بين العقل والوحي: **الأولى**: وهي التي تشكل أساساً لطرح الإشكال المتقدم، تقول بأنّ النسبة بين العقل والوحي نسبة تبادلية. فهما أمران متعارضان في نفسيهما. ولذلك كان الوحي في مرحلة هو الحاكم دون العقل، ولكن العقل آخذ بالنمو التدريجي حتى يصل إلى درجة يضع فيها حدّاً لهيمنة الوحي

(*) باحث في الفلسفة وعلم الكلام.

وسيادته. وعلى هذا المبنى تكون الخاتمية إعلاناً لنهاية الوحي. وحيث تكون الإمامة بنحو ما استمراراً لهيمنة الوحي لا يمكن قبولها بحال من الأحوال.

الثانية: وهي ترى أنّ النسبة بين العقل والوحي هي نسبة المتلازمين، فأحدهما لازم والآخر ملزوم، فهما ليسا متعارضان، بل مؤيّدان ومتمّمان لبعضهما. وفي هذه الرؤية التي تنسجم معها عمدة النصوص الدينية يكون العقل حجة باطنة، والوحي حجة ظاهرة. وأساساً فإنّ التدين هو شغل الإنسان العاقل والمفكر، وإنّ الوحي يخاطب العقل بالدرجة الأولى، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون**﴾ (البقرة: ٢٤٢)، وقال أيضاً: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف: ٢). ولا يتمرد على حقائق الوحي التي قرع الله بها أسماع العقول[1] إلا الذين يتبعون الآباء والأجداد تبعية عمياء[2]، أو كبار القوم[3]، أو سنن الجاهلية[4].

وفي الرؤية الأولى، حيث مرحلة سيادة الوحي، إذا لم يكن الناس قد بلغوا مرحلة النضج الفكري فهم بحاجة إلى قيّم وولي أمر باسم النبي، ولكن حيث يغدو العقل مكتملاً، وقد تمكن الناس من إدراك الحقائق بأنفسهم، لن تعود هناك من حاجة. وإنّ ختم النبوّة يضع حدّاً لولاية الأشخاص[5]؛ وأما في هذه الرؤية ففي جميع العصور، وحتى في عصر الأنبياء السابقين، كان هناك عقلاء يستمعون إلى أقوال الأنبياء، بل كان الأنبياء أنفسهم يعرضون كلماتهم ودعوتهم في قالب من الأدلة والبراهين العقلية[6]، ويطالبون المعارضين لهم بما عندهم من الأدلة والبراهين على مخالفتهم[7]. وطبعاً على أساس هذه الرؤية لابد من إيضاح معنى ختم النبوّة.

والحقيقة أنّ الإشكال الذي يذكره الدكتور سروش في ما يتعلق بانسجام ختم النبوّة مع الإمامة والمهدوية وارد على مبنى الرؤية الأولى، التي هي رؤيته، ويبدو أنها العمدة في آرائه في مجال المعرفة الدينية، من قبيل: الحدّ الأدنى من الدين، والعلمانية، والتعددية الدينية، وبسط التجربة النبوية، وما إلى ذلك. فلم تبْقَ إلا مسألة واحدة مهمة تبدو لي أنها أهملت، ولم تأخذ نصيبها من البيان والتفسير في خصوص أفكار سروش، وهي جدوائية التديّن في عصر الخاتمية. والذي استنبطته شخصياً من مجموع آرائه هو أن التدين أمر غير عقلائي. وطبعاً ليس من الضروري أن يكون مخالفاً للعقلانية. ومن الأفضل القول بأن

التدين مسألة ذوق لا أكثر، فهو تابع لمحض الذوق الشخصي والباطني، وليس له أية موضوعية على الإطلاق. ولذلك ليست هناك من ضرورة للتدين، وإن كان لا يترتّب أي ضرر على من يتبناه، الأمر الذي يثبت بدوره أن مشكلته الأساسية لا تكمن في الجمع بين الإمامة وختم النبوة، وإنما تكمن في الجمع بين الإمامة، بوصفها واحدة من العناصر المكوّنة لهذا التدين الذوقي، وبين الديمقراطية.

إلا أنّ صرف اختلاف تلك الرؤية عن هذه الرؤية لا يمكنه حل التعارض المذكور. وإنما نستطيع الإجابة عن هذا التعارض منطقياً إذا أثبتنا صحّة الرؤية الثانية، وإمكان الدفاع عنها. وعندها يمكن على أساسها أن نجيب عن التعارض المتقدم منطقياً. وهذا ما ننوي الخوض فيه.

إنّ المنطق الذي نستنبطه من النصوص الدينية يحكم بضرورة النبوّة والتديّن. وإنّ هذه الضرورة ناشئة من نوع معرفتنا الإلهية، ولا ينكر إدراك المعرفة الإلهية. أو لا يؤمن بها إلا على نحو سطحي وقشري سوى الذين ينكرون النبوّة[٨]. طبقاً لهذا المنطق فإننا إذا عرفنا الله بالحكمة والرحمة فإنّا سندرك أن الله لا يقوم بفعل عبثاً. وإنه لمن العبث أن يخلق الإنسان ليميته بعد مدّة وينتهي الأمر، والله تعالى منزه عن ذلك قطعاً. فالإنسان سيحظى بحياة خالدة. وإنّ غاية الإنسان هي الوصول إلى الله تعالى والوصول إلى جميع الكمالات والكمال المطلق[٩]. إنّ الله موجود مطلق ولا متناهٍ، فمن الطبيعي أن تكون الغاية لا متناهية. وواضح أيضاً أنّ العقل الإنساني يدرك أنه لا يستطيع وفقاً للحسابات الاعتيادية، وما يملكه من عمر محدود، أن يقطع هذه المسافة اللامحدودة، وإنما الطريق الوحيد لطيّ هذا المسير هو الاستعانة بالسبل غير المتعارفة؛ ليتمكن من طي المسير اللامحدود في مدة محدودة، ولذلك ينزل الله الوحي، ويضع هذا السبيل غير المتعارف، أي غير طريق التجربة والاستدلال العادي، في تصرف الإنسان. وبهذا المعنى تغدو النبوّة أمراً ضرورياً[١٠].

في العبارة المتقدّمة يتعيّن على الإنسان أن يتعرّف الطريق؛ ليتمكن من طيّ المسير. إذاً النبيّ معلّم، وليس متحكّماً، وإذا تمّ إثبات عصمة النبي، وإذا كان يحقّ للنبي أن يكون مشرعاً، فهذا لا يعني أنّ مرحلة النبوّة هي مرحلة التحكم، وإنما حتى في هذه

المرحلة نجد العقل هو الذي يثبت أصل العصمة للنبي؛ وذلك لأنّ هذه السبل يجب أن تصل إلى الإنسان بشكل كامل ودقيق جداً. وحيث إن المجتمع الإنساني ـ كما هو حال الأفراد ـ يطوي مراتب الإدراك بالتدريج فإن هناك ضرورة إلى تغيير الدروس والمعلّمين بشكل تدريجي ـ وكما يعبّر الأستاذ الشهيد مطهري: كالتلميذ الذي يبدأ من الصف الأول، ليتقدم ويتدرج في السطوح والمستويات العليا، سنة بعد سنة ـ حتى يصل إلى مرحلة من البلوغ العقلي تؤهّله لاستيعاب برنامج الهداية دفعة واحدة. وهذه المرحلة هي مرحلة ختم النبوّة. إلا أنّ هذا الكلام البسيط، الذي يحظى بقبول الدكتور سروش وإقبال اللاهوري إجمالاً، بحاجة إلى تعبير دقيق. فتارة نعني ببلوغ العقل الإنساني أنه يصل إلى مرحلة يستغني معها؛ لطيّ الطريق إلى الكمال، عن الهداية، ويغدو بإمكانه أن يدرك كلّ شيء بنفسه. وهذا هو المعنى الذي يذهب إليه الدكتور سروش في ما يتعلق بختم النبوّة. وقد ذكره في مختلف كتبه. وهو نفس نظرية إقبال اللاهوري، التي عبر عنها الشيخ الشهيد مرتضى مطهري بختم الدين، وليس ختم النبوّة[11]. فطبقاً للاستدلالات المتقدمة لا يكون هذا الكلام صحيحاً؛ وذلك لأن المعضلة والمسألة الأولى ـ أي طريق الوصول إلى غاية غير محدودة في زمن محدود ـ لا زالت قائمة على حالها، ولا يمكن للعقل الاعتيادي أن يحلّ هذه القضية لوحده أبداً. ووفقاً لهذا الدليل يبقى الوحي والمشروع الإلهي ضرورياً على الدوام[12]. إنّ بلوغ العقل البشري بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يستوعب مشروع الهداية مرّة واحدة، من دون أن يكون بحاجة إلى التدرُّج أو تكون هناك حاجة إلى وحي جديد، لا أنه لن تكون هناك حاجة إلى محتوى الهداية التي وصلتنا من طريق الوحي. فعدم الحاجة إلى تجديد الوحي شيء وعدم الحاجة إلى أصل الوحي شيء آخر.

وعي الإمامة في ظل فلسفة العقل والنبوّة

إلى هنا تمّ حل التعارض بين ختم النبوّة أو تجديدها، دون أن يستلزم من ذلك ختم الدين. ولكن لا يزال بحث التعارض الظاهري مع الإمامة ـ الذي هو أصل محل البحث ـ على حاله. إلا أنّ التدقيق في هذا المعنى من بلوغ العقل البشري يمكنه إثبات عدم هذا التعارض أيضاً. ولكي يتضح هذا الجانب من البحث من الأفضل أن نذكر إشكالاً

آخر، وهو هل أنّ أعراب الجاهلية في عصر النبي أو الناس في عصر الفلاسفة الإغريق قبل ذلك بقرون كانوا قد وصلوا إلى مرحلة البلوغ العقلي؟ وأساساً ما هو المعيار في قياس بلوغ العقل البشري؟ أليس هذا الكلام كلاماً تحكّمياً؟ وهل أن ما قاله إقبال اللاهوري، من أنّ مرحلة الخاتمية هي مرحلة العقل الاستقرائي للبشر، قد تحقق في تلك المرحلة الزمنية أم أنه يعود إلى القرن السابع عشر للميلاد؟[١٣].

لو دققنا جيداً لوجدنا أنّ هناك معياراً لبلوغ العقل البشري. ولو فهم ذلك المعيار بشكل صحيح لوجدنا أنّ الإمامة لا تخالف بلوغ العقل، بل هي في الأساس من لوازمه. ولكي يتضح ذلك المعيار علينا الرجوع مرّة أخرى إلى عصر تجديد النبوّة. فقد كان هناك نوعان من الأنبياء في التاريخ: أنبياء للتشريع؛ وأنبياء للتبليغ. والفئة الأولى تأتي بشرائع جديدة، وتنشأ عمدة نشاطاتهم من جهة التغيير في مقتضيات الزمان، وعدم بلوغ البشرية لاستيعاب مشروع كامل من جهة أخرى؛ والفئة الثانية تعمل على تطبيق ذلك المشروع على المسائل والأوضاع السائدة، من خلال الاستعانة بالوحي ما دامت سارية المفعول، وكذلك توضيح خطأ التحريفات التي طالت أصل المشروع (النصوص المقدّسة)، من خلال إظهار النص الأصيل.

لو دققنا النظر فسوف ندرك أن عدم بلوغ العقل البشري كان في موردين. وعندما ينتفي الموردان يكون إمكان عرض مشروع كامل وانقطاع الوحي الجديد مفهوماً.

ويعود السبب الأساسي للمورد الأول من التحريف في الكتب السماوية إلى انحصار قراءة النصوص المقدسة، بل انحصار العلم، على فئة خاصة من المجتمع، وهي طبقة الأحبار والرهبان، حيث كان هؤلاء يعمدون إلى تحريف النصوص لصالحهم، ويبقى عامة الناس في غفلة من ذلك. وفي مرحلة ختم النبوّة يبلغ تعلُّم الناس وحفظهم للنصوص المقدسة مرحلة لا يمكن معها لطبقة خاصة أن تقوم بأي نوع من أنواع التحريف.

والمورد الثاني هو إمكان انطباق المشروع العام على حوادث العصر بشكل كامل، فحيث لم يكن الناس قد وصلوا إلى بلوغهم العقلي لم يتمكنوا من الانطباق بشكل دقيق، وكانوا لذلك يختلفون. ولذلك كانت هناك حاجة إلى أن يعلّم الله مجموعة خاصة طرق الانطباق الصحيح من طريق الوحي، وهؤلاء هم الأنبياء المبلّغون.

والواقع أنّ أنبياء التبليغ كانوا من خلال الاستعانة بالوحي الجديد يتمكنون من تطبيق مضامين الكتاب المقدس وشريعتهم على حوادث ومسائل عصرهم.

وفي مرحلة ختم النبوّة انتقلت مسؤولية تطبيق المشروع العام على حوادث العصر إلى العلماء. ولكن ما هو العمل لو اختلف العلماء فيما بينهم؟ فإذا ظهر بعد ذلك شخص، ولو باسم الإمام، يعمل على تعلم الانطباقات الصحيحة من طريق الوحي كان ذلك هو النبيّ التبليغي. وهنا مكمن المسألة المهمة التي تشكل أساس مفهوم بلوغ عقل الإنسان، وهو ظهور إنسان أو مجموعة من الناس تستطيع استلام جميع محتوى الوحي من النبي، وليس من طريق الملائكة كما هي العادة، واستيعابها بعقولهم، من دون أن يكونوا في حاجة لانطباق كل حادثة جديدة على المشروع العام إلى وحي جديد. وهؤلاء هم الأئمة المعصومون‰. إنّ المسألة التي هي في غاية الأهمية في ما يتعلق بالأئمة‰ هي أنّ علمهم بالقرآن مقدَّم على علمهم بالغيب، دون العكس، في حين أنّ الأنبياء التبليغيين كانوا يتوصّلون من طريق الوحي (علم الغيب الجديد) إلى فهم كتابهم المقدس بشكل صحيح. والأئمة هم الذين بلغ إدراكهم العقلي مقداراً[14] يمكّنهم من الحصول على جميع معارف الوحي من نبيّ عصرهم، ويتوصّلون إلى معرفة الغيب من خلال علمهم بذلك الكتاب. إنّ النبي التبليغي يسند كلامه إلى ملك الوحي، وأما الإمام فإنه يسند كلامه إلى النبي والقرآن، وهو في استناده هذا معصوم من الخطأ.

قد يشكل هنا بأنّ الكلام كان حول بلوغ العقل البشري، وليس بلوغ عقل بضعة أشخاص.

ويمكن الإجابة عن ذلك بجواب جدلي، وبجواب آخر عقلي دقيق.

أما الجواب الجدلي فهو أنه كلما قام شخص أو شخصان بعمل معين فإننا ننسب ذلك العمل إلى جميع الناس. ومن ذلك أننا نقول مثلاً: «لقد بلغت الإنسانية مرحلة متقدمة من العلم مكّنتها من الوصول إلى القمر»، في حين لم يصل إلى القمر سوى بضعة أشخاص.

وأما الإجابة العقلية الأدق فهي أن نقول: بما أن المرحلة هي مرحلة بلوغ العقل البشري لفهم المعارف فإن إدراك المعارف لا ينحصر بالأئمة المعصومين‰. والحقيقة أنّ

إحدى وظائف الأئمةعليهم السلام الأصيلة، بوصفهم أئمة، هي مساعدة الناس للوصول إلى هذا البلوغ الفكري والعقلي، من خلال تربية المجتهدين. وكما ذكرنا سابقاً فإنه من الطبيعي أن يبدأ عددٌ من الناس بفهم معارف الدين، كما كان في الأمم السابقة ـ غير الأنبياء التبليغيين ـ رجالٌ من الأحبار والرهبان. وإنّ مهمة الأئمة المعصومينعليهم السلام في مرحلة ما بعد النبوّة لا تكمن في بيان آحاد الأحكام، واستخراجها من النصوص المقدّسة، بل إنّ مهمتهم الأساس تكمن في بيان أساليب فهم النصوص المقدّسة، أو تصحيحها[١٥]، أي لابد من أن تأتي مرحلة يظهر فيها الكثير من المجتهدين، ويبدأون فهم الدين، ويواجه سائر الناس ـ كما في عصر الأنبياء السابقين ـ تعدداً في الأقوال، وطبعاً لابد لهم من الرجوع إلى معصوم يبيّن لهم الأساليب الصحيحة من الخاطئة، من قبيل: إنّ القبح والحسن الشرعي خطأ، وإن القياس باطل، وكذلك الاستحسان، في حين أن تفسير القرآن بالقرآن صحيح، وبذلك يتم بيان حدود الصحيح من الخطأ.

ولذلك فقد وردت الكثير من الأحاديث التي تقول في مضمونها: «الإمام كالكعبة، يؤتى ولا يأتي»، بمعنى أنّ الإمام من حيث كونه إماماً هو غير عالم الدين، فعلماء الدين موظفون بالتبليغ، بل وحتى الذهاب إلى الناس، في حين أن الإمام بوصفه إماماً ليس من مهمته ذلك، بل على العلماء؛ لكي يحصلوا على الفهم الصحيح، أن يواصلوا الرجوع إلى الإمام، وأن يعملوا على تصحيح أساليبهم[١٦].

ومن خلال ذلك يتضح أنّ مرحلة حضور الإمام في المجتمع؛ بغية حل معضلات فهم الدين، يمكن لها أن تكون مرحلة محدودة، أي بالمقدار الذي يتم فيه تعليم طرق الفهم الصحيح للدين، ويتم إجمالاً نقد الأساليب الخاطئة وتصحيحها من قبل الأئمةعليهم السلام. وإنّ الأئمة أنفسهم كانوا يصرّون على هذا الأمر. ولذلك كانوا يعملون على تربية بعض التلاميذ، وكانوا يأمرونهم بالجلوس في المساجد والإفتاء. وهذا الكلام غير مقتصر على الفقه، بل يشمل العقائد والكلام أيضاً، حيث عمد الأئمة إلى تربية وإعداد العلماء في هذه الحقول والاختصاصات، وكذلك في بعد الأخلاق والعرفان، أي في جميع محاور الإسلام وأبعاده الثلاثة: العقائد؛ والأخلاق؛ والأحكام.

وخلاصة الكلام: إنّ بلوغ العقل البشري، الذي يعتبر العامل والسبب في اختتام

مرحلة النبوات، رهنٌ بثلاثة أمور:

١. وجود إنسان أو مجموعة من الناس يستطيعون استيعاب جميع معارف الوحي، وأخذها عن النبي مرّة واحدة، لا عن طريق الوحي إليهم، وينقلون هذا الفهم إلى الآخرين.

٢. وجود إنسان أو مجموعة من الناس الذين يحصلون تدريجياً، من خلال التعلم على يد هؤلاء المعلمين، على قابلية التفسير، وتطبيق الوحي على المسائل الجزئية.

٣. صيانة أصل الكتاب من التحريف.

وبذلك يتضح أنّ وجود الإمام لا يتنافى مع ختم النبوّة، بل هو من لوازمها. ومن باب مسك الختام نشير إلى أنه ربما كان معنى كلام النبي الأكرم في حديث الثقلين المعروف: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي» هو أنّ فهم هذا المشروع بحاجة إلى معلّمين قد أحاطوا علماً كاملاً وصحيحاً، من خلال العصمة؛ لكي يقوموا بتعليمنا إياها. وطبعاً بعد تعليمهم لنا يغدو باستطاعتنا أن نحيط فهماً بهذا المشروع[١٧].

الإمامة والغيبة

بالاستفادة من مجموع ما تقدم يمكننا الإجابة عن إشكال آخر ذكره الدكتور سروش في بحوثه التالية في ما يتعلّق بعدم انسجام الإمامة مع غيبة صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه[١٨] أيضاً. وخلاصة الإشكال: إنه بعد تقبل الغيبة تفرغ الإمامة من محتواها على المستوى العملي؛ لأنه إذا كانت الإمامة للحيلولة دون وقوع الإنسان في الخطأ في فهم الدين بعد رحيل النبي فإنّ جميع المشاكل التي واجهها أهل السنة بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله سيواجهها الشيعة بعد غيبة آخر الأئمة. فإذا كانت الحكمة من الإمامة هي عصمة الذهن من الوقوع في الخطأ في فهم الدين بعد النبي فيجب عدم حصول الغيبة أصلاً، فإذا حصلت الغيبة يفهم من ذلك عدم ضرورتها من رأس.

وبالالتفات إلى ما تقدم يمكن الإجابة عن هذه الشبهة بأنّ وظيفة الإمام الأساسية من حيث فهم الدين تكمن في تعليم الأساليب الصحيحة لفهم الدين، وليس بالضرورة تعليم جميع محتوى الدين[١٩]. وإذا كان كذلك فعندها يمكن لمرحلة حضور الإمام في

المجتمع؛ من أجل حل المشاكل الماثلة أمام فهم الدين، أن تكون مرحلة قصيرة ومحدودة[٢٠]، أي بالمقدار الذي يتسع لتعليم الأساليب الصحيحة في فهم الدين، وتعريض الأساليب الخاطئة لنقد الأئمة عليهم السلام على نحو الإجمال. ومن ثمّ لا تكون الغيبة بمعنى إيكال الناس إلى أنفسهم وإهمالهم؛ وذلك **أولاً**: إنّ الغيبة يمكن أن تحصل في وقت تمّ فيه تثبيت عموميات الأساليب الصحيحة لفهم الدين في إطار معرفة الإسلام الأصيل، الذي قبله الأئمة، وقاموا على أساسه بوضع التعاليم الصحيحة لفهم الدين. **وثانياً**: إنّ من جملة المهام التي يضطلع بها الإمام، ولا يسعنا في هذه العجالة الخوض في تفاصيلها، هي مهمّة الولاية المعنوية، الذي تعتبر من أهم الفوائد الوجودية للإمام في جميع الأعصار، حتى في عصر الغيبة، ويمكن للناس فيها أن يستفيدوا من وجود الإمام كما يستفاد من الشمس إذا حجبها الغمام. وطبعاً فإن هذه الولاية المعنوية ليست ناظرة إلى إيصال المنافع الفردية فحسب، بل إن الإمام يضطلع في الأبعاد الاجتماعية من ناحية، حتى بالإشراف العام على تيار الدين والتدين في المجتمع؛ لتحقيق قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)[٢١]. ومن هذه الناحية يتضح أن الشيعة لم يوكلوا إلى أنفسهم. وهذا ما أكد عليه صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف في توقيع له بشكل صريح، إذ يقول: «إنا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم»[٢٢].

وفي الختام نذكّر للمرّة الثانية بأنّ بحثنا يدور حول ضرورة حضور الإمام في عملية بيان الدين بعد رحيل النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، وليس بيان جميع الأمور التي تثبت ضرورة الإمام، وإلا فإن وجود الإمام يمكن أن يكون ضرورياً من ناحيتين أخريين في الحد الأدنى، وهما: ناحية الولاية المعنوية، التي أشرنا إلى بعض فوائدها إشارة عابرة؛ وناحية الحكومة والهداية الظاهرية لجميع الناس، وهي مشروطة طبعاً بتوفر الشروط وإعداد الأرضية لقبول الناس، ويبدو أنها من أهم الفلسفات المترتبة على ظهور الإمام بعد غيبته. وإنّ التفصيل في هاتين الناحيتين يحتاج إلى مقال آخر.

الهوامش

(١) قال تعالى: ﴿**لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**﴾ (الملك: ١٠)، وقال تعالى: ﴿**أفأنتَ تسمع الصمّ ولو كانوا لا يعقلون**﴾ (يونس: ٤٢).

(٢) قال تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوَلو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**﴾ (البقرة: ٢٤٢)، وقال تعالى: ﴿**قالوا أجئتنا لتلفتنا عمّا وجدنا عليه آباءنا**﴾ (يونس: ٧٨).

(٣) قال تعالى: ﴿**إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا**﴾ (الأحزاب: ٦٧).

(٤) قال تعالى: ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾ (الزخرف: ٢٣)، وقال أيضاً: ﴿**وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون**﴾ (المائدة: ١٠٤).

(٥) والملفت للانتباه أنّ هذه الرؤية إلى النبوّة كانت تطرح في الأمم السابقة، حيث كان أعداء الأنبياء من المتنوّرين وكبار القوم، الذين يعبّر عنهم القرآن بـ (الملأ)، حيث حكى القرآن عنهم قولهم: ﴿**ولئن أطعتم بشراً مثلكم أنكم إذن لخاسرون**﴾ (المؤمنون: ٣٤).

(٦) قال تعالى: ﴿**فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملأه**﴾ (القصص: ٣٢).

(٧) قال تعالى: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ (البقرة: ١١١). وكذلك راجع: النمل: ٦٤؛ والأنبياء: ٢٤؛ والقصص: ٧٥.

(٨) قال تعالى: ﴿**ما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء**﴾ (الأنعام: ٩١).

(٩) قال تعالى: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون * فتعالى الله الملك الحق**﴾ (المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦).

(١٠) وطبعاً فإنّ بحث الولاية المعنوية والهداية الباطنية يختلف عن بحث الهداية الظاهرية. وإنّ البيان المذكور آنفاً يهدف إلى ضرورة الهداية الظاهرية.

(١١) وللبحث بعمق ودقة في خصوص المقارنة بين آراء إقبال اللاهوري والأستاذ الشهيد مرتضى مطهري والدكتور عبد الكريم سروش راجع كتاب «وحي وأفعال گفتاري»، لمؤلفه علي رضا قائمي نيا.

(١٢) لابد من الالتفات إلى أنه يتعين علينا أن نعبّر عن بلوغ العقل بشكل لا ينفي الوحي، وهذا هو مكمن البحث. فنفس الوحي يحثّ الإنسان على التدبّر والتعقل، وإننا نستخدم عقلنا كي نصل إلى التدين الكامل، لا لنغدو ملحدين. وهذه مسألة مهمة قد أغفلها الدكتور سروش وتجاهلها بشكل كامل.

(١٣) في منطق الدكتور سروش يعتبر هذا الكلام تحكمياً. ولذلك فإنه يصرح في بعض كتبه بأن بحثنا هنا من باب تحصيل الحاصل، واللغز إذا تم حله يغدو سهلاً، فما دام ختم النبوة قد تحقق فإننا نعلل حصول ذلك ببلوغ العقل، وإلا فليس هناك أي معيار أو ضابطة في البين. وهذا

الكلام وإن كان صحيحاً إلى حد ما، حيث إننا نقوم ببيان ختم النبوة بعد وقوعها، إلا أنّ هذا لا يستلزم من الناحية المنطقية تحكماً، وعدم وجود معيار لهذا الأمر. فهل تحليل الأمر دائماً بعد وقوعه يعني التحكم وعدم وجود معيار لذلك التحليل؟! وهل تحليلاتنا التاريخية تحكمية بأجمعها؟! أفلا يمكننا اليوم أن نقول مثلاً: إنّ نابوليون بونابرت قد أخطأ في سياسته الكذائية، حيث انتهت بإخفاقه، وأنه لو لم يقم بذلك العمل لكان أفضل، ولما مُنِي بالفشل؟ طبعاً أنا أوافق بأن اللغز والأحجية إذا حلت تبدو سهلة، ولكن هذا لا يعني أن بيان اللغز وحلّه والخوض فيه من التحكم.

(١٤) لابد من الالتفات هنا إلى أنّ العقل هنا لا يعني الاستدلال، بل هو مطلق الفهم. وإنّ الإمام علي‌عليه السلام مثلاً قد توصل إلى مقدار من الفهم، بحيث كان النبي يستطيع في ظرف مدة قصيرة من فتح ألف باب من العلم له، وكل باب من هذه الأبواب ينفتح على ألف بابٍ آخر. ولابد على وجه الخصوص من الالتفات إلى التعبير بفتح باب العلم في هذا الحديث المعروف. فلم يقل: إن النبي زوّدني بمجموعة من المعلومات، وإنما قال: فتح عليّ باب العلوم، ولذلك فإن حديث: «أنا مدينة العلم وعلي بابها» حديث عميق للغاية في كيفية الجمع بين الخاتمية والإمامة.

(١٥) وطبعاً لابد من الالتفات إلى أنّ مقام بحثنا ليس في خصوص فهم الدين، وإلا فإن للأئمة شأنين آخرين، هما: شأن الولاية المعنوية والباطنية؛ وشأن ممارسة الحكم. وإنّ البحث في أسباب تمتعهم بهذين الشأنين، وعلاقة هذين الشأنين بالشأن المتقدم، يحتاج إلى موضع آخر.

(١٦) وبذلك لا تكون تسمية المذهب الشيعي بالمذهب الجعفري تسمية اعتباطية أو جزافية، لأن عمدة أساليب الفهم الصحيح قد تمّت على يد الإمام جعفر الصادق‌عليه السلام.

(١٧) وقد استفدنا ذلك من كلام العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، فإنه حيث تعرّض لأسلوب تفسير القرآن بالقرآن ذكر هذا الإشكال القائل: أليس في هذا الشيء نفي للرجوع إلى النبي؟ أليس ينبغي الرجوع إلى النبي لفهم القرآن؟ وإنّ الجواب الذي ذكره، وأصبح أساساً لطريقة الحل التي ذكرناها، يقول: «إننا تعلمنا أسلوب تفسير القرآن بالقرآن من الأئمة أنفسهم».

(١٨) وقد جاء في نص عبارته: «وهنا نضيف أنّ الشيعة من خلال طرحهم نظرية الغيبة يكونوا قد أخروا الخاتمية لقرنين ونصف القرن من الزمن، وإلا فإنّ نفس الآثار المترتبة على الغيبة متفرعة عن الخاتمية أيضاً، مع فارق أنّ بالإمكان بيان تفسير معقول للخاتمية الذاتية للنبي، خلافاً للغيبة العارضة والمفاجئة وغير المتوقعة للإمام المنتظر...».

(١٩) أكبر شاهد لنا على ذلك هو سلوك الأئمة‌عليهم السلام أنفسهم في تعليم التلاميذ، وإرجاع الناس إلى هؤلاء التلاميذ. وقد مرّ توضيحه.

(٢٠) وطبعاً لابد من الالتفات إلى أنّ البحث يدور حول الضرورة وعدم الضرورة، وليس حول الفوائد المتعددة المترتبة على حضور الإمام الملموس في المجتمع. ولا شك في أنّ غيبة الإمام تحول دون وصولنا إلى الكثير من المعارف الإسلامية، وأنّ الطريق الذي كان بإمكاننا من خلال حضور الإمام طيه في مدة قصيرة علينا الآن أن نقطعه بشق الأنفس واستغراق مدّة طويلة. إلا أنّ كلامنا

كان حول ضرورة الحضور، التي تلقي مسؤولية على كاهل الإمام، وإذا تمّ تحقيق تلك المسؤولية في حدها الأدنى تنتفي تلك الضرورة، وعندها يكون حضور الإمام من باب اللطف الذي يقوم به الله سبحانه وتعالى في حقّ المجتمع، وبعد ذلك لا تعني غيبته تعطيل الوظيفة التي تقع على عاتقه ضرورة.

(٢١) لقد عبر في هذه الآية بصيغة الجمع. ولو تمّ التدقيق في نظائر هذا التعبير لأدركنا أنّ التعبير بصيغة الجمع إنما يكون في الموارد الذي يتم فيه القيام بالفعل الإلهي من طريق الوسائط، مثل: الملائكة، أو الأولياء الصالحين. وعليه فإنّ هذا الحفظ للذكر (القرآن) ليس من أفعال الله المباشرة، بل هو أمر يقوم به الله تعالى بتوسط الأئمة عليهم السلام وموقعهم في الهداية.

(٢٢) محمد خادمي شيرازي، تحفه إمام مهدي عليه السلام: ١٢٠، نقلاً عن بحار الأنوار ٥٣: ١٧٥.

د. سروش بين الاعتزال والأشعرية

أ. داريوش محمد پور(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

إنّ إجابة الدكتور سروش الثانية عن نقد الشيخ بهمن پور هي تكرار للقصة المتقدمة منه مراراً. ومن وجهة نظري فإن المشروع الذي يتقدّم به الدكتور سروش يغلب جانبه السياسي على جانبه العلمي والمعرفي.

إذا كان التنوير الديني يعني مجرّد توجيه النقد إلى الفقه فهو نشاط عقيم. وإنّ وجه التعارض بين الخاتمية والتشيع أضحى ـ كما يبدو ـ أبرز من أن تتمّ مناقشته من الزاوية التاريخية. وعلينا في هذه العجالة توضيح هذه المسألة، وهي أنّ مراد الدكتور سروش من (التشيع) هو التشيع الاثني عشري، الذي صادف أن يرتبط مصيره بالسياسة الحكومية. وإنّ نظرية ولاية الفقيه هي الجانب الأبرز من هذه النظرية. وبمعزل عن هذا كلّه فإنني لا أرى نقد الدكتور سروش للتشيع متيناً؛ وذلك للأدلة التالية:

1ـ لقد تحدث الدكتور سروش عن تقطيع أوصال النبوّة بمقراض الإمامة. ومن خلال النظر إلى المسألة من هذه الزاوية يبدو أن الطائفة الوحيدة التي لم تقطع أوصال النبوّة على هذه الشاكلة هم غالبية أهل السنّة في العالم. وعليه يتعيّن على الدكتور سروش أن يقدّم تعريفاً جديداً للتشيّع. إذا كان المراد هو مجرّد تحديد وتذليل التشيع السياسي المعاصر وجب اقتصار الحديث بصراحة ووضوح على تذليل هذا التشيّع الخاص، لا أن يتمّ توظيف مشرط الجراحة من طرف واحد على كيان التشيّع بأجمعه. لقد كان التشيع على طول التاريخ هو هذا الذي نراه بجميع مقتضياته السياسية والاجتماعية. إذا كان البناء على نقد التشيّع، بالاستناد إلى وضع النبوّة في الظل

(*) باحث في العلوم السياسية.

والهامش، فيجب على القاعدة عدم التوقف على الواقع الراهن، ولابد من العودة خطوة خطوة حتى نصل إلى البداية الأولى للتشيع.

٢ـ قال الدكتور سروش في بيان موقع الشيعة وغير الشيعة في تاريخ الدين وتفسيراته: «إذا كان هناك الكبار من المفسّرين والعرفاء والمتكلمين والمدافعين عن حصون الدين فإنما برزوا من الأوساط غير الشيعية».

من وجهة نظري فإن هذا الكلام إذا لم يكن باطلاً فإنه لا يخلو ـ قطعاً ـ من عدم العدل والإنصاف؛ فإنّ الدكتور سروش نفسه يدرك أكثر من غيره أن لواء الحركات والمدارس العقلية في الإسلام قد حمله الشيعة بالمعنى الأعم. وإذا أدخلنا دور المعتزلة في الحساب فلن نتمكن من إلغاء دور إخوان الصفاء والفاطميين في مصر في توسيع الحركات العقلية، اللهم إلا إذا كان للمفسّر والعارف والمتكلّم أو المدافع عن حياض الإسلام تعريف آخر لا يعرفه غير الدكتور سروش.

٣. ما هو مستند الدكتور سروش عندما يقول: «ليس الأمر بأنّ آراء الشيعة مقدمة وأقوى بالمطلق من آراء غيرهم»؟

فهل يستند في ذلك إلى التاريخ الأشعري الطويل، الذي برز في مولوي والغزالي بشكل خاص؟ أليس عجيباً من الدكتور سروش، الذي يدعي تجديد تجربة الاعتزال، أن يرى مراده ومثاله البارز في فهم الدين في مولوي أو الغزالي؟! لا أروم من هذا الكلام تخطئة مولوي، أو تشويه سمعة الغزالي، وإنما الذي أريد أن أضيفه وأروم الوصول إليه هو أنه بينما يلبس الدكتور سروش رداء الاعتزال نراه يسلك سلوك الأشاعرة، من خلال تكراره لادعاءاتهم. وطبعاً علينا أن لا نغفل أنّ غير الشيعة، الذين يذكرهم الدكتور سروش، كان لهم السهم الأوفر في تطوير النظام الفقهي في العالم الإسلامي. ولكن إذا استثنينا الغزالي فما هو عدد المنتقدين للفقه من غير الشيعة؟ يشير الدكتور سروش بوضوح إلى ابن عربي، والفخر الرازي، ومئات النماذج الأخرى التي ليس لها ذكر دقيق وواضح في البين، ولكن علينا أن لا ننسى أيضاً أن ابن عربي نفسه عندما يتجاوز مقولة التفسير، ويصل إلى حدود التأويل، يكون في الحقيقة والواقع قد وصل إلى النقطة التي سبقه الشيعة إليها، فكيف يمكن القول بتصويب وإجازة تأويلات ابن عربي، والخضوع

لما يقول، ولكن عندما نصل إلى تأويلات الشيعة نعمل على رفضها وإبعادها تحت ذريعة الغلوّ والتطرّف؟!

٤ـ إنّ حجر الزاوية لادعاءات سروش في هذه البحوث يكمن ـ كما ذكرنا ـ في نقد الفقه. فلنفترض جدلاً صحة كلام الدكتور سروش، من أنّ الشيعة قد وظفوا الإمامة مقراضاً لتقطيع أوصال النبوّة، وعلينا من الآن فصاعداً أن نتخلى عن هذا السلوك الخاطئ، فما هي وظيفتنا بعد ذلك؟ وما هو الشيء الذي يميّز الشيعة من غيرهم؟ إذا كان البحث في حصر الولاية بالولاية الباطنية فما هو الفرق بين ولاية علي وولاية ابن عربي؟ لا شكّ في أن مراد الدكتور سروش من الولاية هنا الولاية التي تتجلى في السياسة. ولم يتجلَّ هذا النوع من الولاية في العالم بطبيعة الحال إلا في مصداق واحد. فهل توصّل الدكتور سروش، وهو القائل بالتعددية الدينية، إلى وجود فهم أكثر صحّة من الفهم الآخر، بمعنى كون غير الشيعة أكثر وفاءً بفهم الإسلام وفهم الخاتمية من الشيعة؟ وهل ينسجم هذا الكلام مع الاعتقاد بالتعددية؟ وبالالتفات إلى هذا الكلام أليس ينبغي للدكتور سروش إعادة التفكير في نظرية التعددية وبسط التجربة النبوية أو أن يضيف إليها استدراكاً؟

من وجهة نظري إن لبّ كلمات الدكتور سروش يكمن في أنّ نصف سطوره عبارة عن إجابات عاطفية تنطق بالعتاب والشكوى، وإنْ كانت شكايات الدكتور سروش تستحق أن تلقى أذناً صاغية، بل هي غالباً في محلها.

٥ـ المسألة الأخيرة التي لم أجد لها بعد كلّ هذا التكرار جواباً هي أنه بعد اتضاح مسألة الشيعة حملة المقراض نصل إلى شخص خاتم الأنبياء. فصحيح أنّ ولاية رسول الله لم تعد ولاية قائمة وموجودة، وصحيح أنّ شريعة خاتم الأنبياء قد ختمت بختم النبوات، ولكن كيف يكون التعامل والتوفيق بين شريعة مضى عليها أكثر من أربعة عشر قرناً والعالم المتحوّل والمتسارع في تطوّره؟ فلو أنّ الأمس كان يشهد شيعياً يقطّع أوصال الخاتمية بمقراض الإمامة فإننا نشهد اليوم كلّ مسلم يعمل على تعطيل الخاتمية بمقراضه الخاص. ومع هذه المقدمات لا أجد مانعاً عقلياً من تجاوز حتى شخص النبي الأكرم. وأساساً فإن وجود النبي الأكرم وعدم وجوده ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ لا يؤثر كثيراً

في فاعلية علم الأخلاق المستقل عن الفقه، أو العقل المستقلّ عن الدين. وعليه فإنّ الحديث عن الخاتمية، سواء صدر من محمد أم عيسى أم موسى، فإننا في التالي نحن الذين نوضّح معنى الخاتمية من خلال تعريفنا الخاص. وخلاصة الكلام: إنّ العقل عندما يستغني ويستقلّ لن تغدو له حاجة بالنبي، ويكون العقل بنحو من الأنحاء هو صاحب الوحي، لنعود بعد ذلك إلى ما كنا فيه من دوامة الدور الباطل. إن العقل المستقلّ والمستغني بنفسه هو نبي آخر في ثوبٍ جديد.

إنني أدرك أنّ مراد الدكتور سروش من تأكيده على الفهم الصحيح للخاتمية هو عدم إلغاء دور العقل البشريّ بعد رسول الله، وأن لا يكون هناك في مقام الإدارة السياسية والاجتماعية شخص فوق أن يُسأل. ولا شكّ في أنّ هذا الجهد يستحق التقدير والثناء. ولكنني لا أتصور أنّ طرح المسألة بهذا الشكل والأسلوب يساعد على بلوغ الغاية والهدف. فإذا كانت هناك ملازمة بين الشيعة وإلغاء دور العقل المستقل عن الإمام (الغائب أو الحاضر)، فمن وجهة نظري يمكن على هذا السياق إلغاء العقل من خلال التمسك بالخاتمية أيضاً. وإنّ من أهم الواجبات التي يتعيّن على الدكتور سروش أن يخوض فيها بوضوح هو أن يقدم تعريفاً دقيقاً وواضحاً عن (النبوّة) و(الإمامة) و(التشيع). وأما كلام الدكتور سروش في (الولاية الباطنية) و(الولاية السياسية) فلا يسعنا التطرق إليه في هذا البحث على نحو يفي بحقه. كما أنّ الشيعة في العالم لا يمكن اختزالهم بشيعة إيران، القائلين بولاية الفقيه. فإذا وجدنا نموذجاً واحداً تعتقد فيه جماعة من الشيعة اعتقاداً راسخاً بولاية إمامهم، حتى في الحد الذي يؤدي من وجهة نظر الدكتور سروش إلى إلغاء الخاتمية، ومع ذلك لا نصل إلى النتائج السيّئة التي يؤكد عليها الدكتور سروش، فهذا يعني إمكان الجمع بين هذا التشيع وبين العقل المستقلّ والأخلاق المستقلّة عن الفقه.

المهدوية والديمقراطية وخلطة الدكتور سروش

أ. مهدي جامي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

١. قال سروش: «إنّ على المسلمين أن يهتمّوا بقوانين الشريعة وضوابطها على جميع الأصعدة ومختلف المجالات، أثناء العمل والراحة، وفي الحمام، وعند الأكل والشرب وسائر الأمور».

النقد: إنّ هذا الأمر لا يقتصر على المسلمين، بل إنّ اليهود يشكّلون نموذجه الأكبر ومثاله الأبرز. وليس وضع الهندوس والزردشتيون بأفضل حالاً من غيرهم. بل إنّ المسيحيين الإنجيليين في الولايات المتحدة الأمريكية قد أعجزوا جميع المسلمين والهندوس من هذه الناحية.

٢ـ قال سروش: «هناك مفهومان رئيسان يميّزان التشيّع عن غيره، ويمنحانه خصوصية لا يتوفر عليها التسنن بتلك الشدّة والقوّة. وأول ذينك المفهومين هو مفهوم الولاية».

نقد ومسألة: لستُ أدرك مفهوم تحديد التكليف والوظيفة الشرعية تجاه سنة عمرها أكثر من أربعة عشر قرناً، إلا إذا كان يعتقد بالانسلاخ عن العقائد الشيعية. وفي هذه الصورة لن يبقى هناك شيعيٌّ، أي إنّ المسألة ستختلف، ولا يمكن النصح بمثل هذا الشيء، فالإمامة والشيعة لا ينفكان عن بعضهما. ثمّ إنه كيف يفهم الخاتمية حتى يعتبر الإمامة هادمة لها؟ وما هو مفهوم ولاية جميع الأفراد؟ وهل يعني الديمقراطية؟ وهل هو ما كان يدعو إليه بني صدر من تعميم مفهوم الإمامة؟ ومن الذي قال: إنّ الخلافة عند أهل السنة ليست وراثية، ولا ينالها كل شخص؟ في نظام الإمامة تم لحاظ نوع من النظام

(*) ناشط في المجال الإعلامي والسياسي.

الملكي الوراثي كان سائداً في جميع الأنظمة المعروفة في العالم قبل الجمهورية المعاصرة. إنّ بحث (الإجماع) يبقى أمنية حتى في الحضارة المعاصرة التي أثيرت فيها مسألة حقوق السود والنظام العنصري، وقضايا حقوق المرأة الذي يواجه الكثير من المشاكل. وعليه لا تزال الولاية الجماعية حلماً بعيد المنال. من أين يبدأ الدكتور سروش انطلاقته حتى يطلب الولاية الجماعية في صدر الإسلام من الشيعة.

٣. قال سروش: «يذهب الشيعة إلى أنّ ما يقوله الإمام الصادق وغيره من الأئمة ليس رأياً فقهياً، بل هو عين الحكم الإلهي. ويتعاملون معه كما يتعاملون مع أقوال النبي والقرآن.. أما أهل السنة فمهما بالغوا في احترامهم لأبي حنيفة إلا أنهم لا يقولون بعصمته، ولا يرونه حاملاً للولاية الإلهية..».

نقد ومنطق: لا أدري سبب لجوء الأستاذ سروش إلى دليل على هذه الدرجة من الضعف. فهو يقول: بما أن الشيعة لا يعترضون على الإمام لا يمكن أن يتطور النقد بينهم، في حين يعد الغزالي ناقداً ومجتهداً؛ لأنه يعتبر أبا حنيفة شخصاً مثله. هذا في حين أن قياس الإمام على أبي حنيفة قياس مع الفارق. كما أنّ عصمة الإمام لا ربط لها بمسألة تطوير قوة النقد والاعتراض. من خلال هذا القياس لا نصل إلا إلى نتيجة مفادها أنّ الحوزات الدينية عند أهل السنة أكثر تطوّراً وتقدماً من الحوزات العلمية الشيعة، وأنها تخلو من معضلة الولاية، التي تسببت للشيعة - من وجهة نظر سروش - بالكثير من المشاكل، فهل هذه هي الحقيقة؟!

٤. يقول سروش: «لدينا في إيران تشيّع غالٍ، وهو ما كان الدكتور علي شريعتي يدعوه بالتشيُّع الصفوي، وفكر أخباري يصطلح عليه عنوان الاجتهاد، ولكن الحقيقة هي أننا لا نشاهد في الحوزة العلمية سوى التقليد».

تنويه: هنا نشاهد أيضاً أن المسألة أوسع وأعم من الشيعة والسنة. فإنّ الدكتور سروش يرى التقليد محصوراً بالإسلام الشيعي، في حين أن كلّ دين مهما كان شكله ولونه إنما يقوم على التقليد وسماع رأي العلماء، سواء كانوا أئمة أم فقهاء أم حواريين أم حاخامات، وما إلى ذلك.

٥- يقول سروش: «إنّ خلاصة كلام إقبال اللاهوري في ما يتعلق بإحياء الفكر

الديني في الإسلام هو أنّ سبب ختم النبوّة يعود إلى ظهور العقل الاستقرائي عند الناس. فحتى ما قبل ظهور هذا العقل الاستقرائي كان ظهور الأنبياء ضرورياً، ولكن ما إن بلغوا ذروة العقل فإنهم قد استغنوا عن حضور الأنبياء... وفي الجزء الأخير من الفصل الخامس يُشير إقبال إلى المهدوية. وقد اقتبس إقبال اللاهوري في هذا الموضع من كتابه عن ابن خلدون نقله لجميع الروايات المتعلقة بالإمام الغائب، ثمّ قام بردّها، وإذا كان من المفترض أن يأتي مهديٌّ يتمتع بنفس صلاحيات النبي فإننا سنحرم من منافع الخاتمية».

نقد الأسلوب المعرفي: أنا لا أدخل في البحث المضموني في هذا الباب. ولكن هناك مسألتان من ناحية الأسلوب المعرفي:

الأولى: إذا اعتبرنا كلام الغزالي هو المعيار، والذي يبدو أنّ الدكتور سروش كثير التعلق به، فعلينا القول بأنّ الغزالي حاله حال أبي حنيفة؛ فإن استند في كلامه إلى القرآن والنبي أخذنا به، وأما إذا كان من عندياته فنحن في حلّ منه. إنّ إقبال مثل جميع العقلانيين الأقحاح يقلّل من مستوى الدين بمقدار توظيفه لعقله وما أوتي من الذكاء العام والسائد في مرحلته، جاهلاً أن ليس هناك في الأساس عقل قحّ، وأنّ كلّ عقل يقوم على أسس من القيم والمعتقدات التي تحدّد العقل، شئنا ذلك أم أبينا. هذا مضافاً إلى شذوذ استدلاله بشأن الخاتمية والنبوّة، ومخالفته للاستنباط العام الذي عليه المتكلّمون وتاريخ الفكر الديني.

الثانية والرئيسة: ليس من الممكن أن نطلب من الشيعي والمسلم التخلي عن عقائده التي مضى عليها أكثر من ١٤٠٠ سنة ليعتنق نعمة الديمقراطية. إنّ الدكتور سروش يروم القول من خلال هذا الكلام: ما دام الشيعة متمسكين بالولاية والمهدوية فإنهم لن يتوصّلوا إلى الديمقراطية، ولن يتوصلوا إلى الفردية الناقدة والمعترضة والمستقلة، والتي هي من مستلزمات الديمقراطية أيضاً. وعليه فإنه يدرك أكثر من غيره أنه لا يمكن نقد الدين والعقائد بنحو أكثر دكتاتورية وتعسفاً من ذلك. إنّ طريق النقد لا يتمّ عبر حصر النبي بعشرين حديثاً، وطمس الإمامة، وإنكار المهدي، وجعل العقل دائراً مدار كلّ شيء. إنّ طريق النقد بأن نثبت أنه لولا إجراء هذه الجراحات المستحيلة فكيف يمكن أن يتسنى لنا التقدم ولو لخطوة واحدة إلى الأمام. يجب عليكم التصديق بأنّ الثورة الفكرية

والعمل الراديكالي هو أمر مستحيل، سواء كان سياسياً أم دينياً أم غير ديني.

سماحة الدكتور سروش لقد استيقظتَ بعد ارتفاع الضحى. وأما ماركس والثورة فقد بليت عظامهما منذ عقود.

د. سروش، ظلامتك ليست دليلاً على صدقك

إنني أذهب إلى أنه يسير على خلاف الاتجاه التاريخي الذي يستند إليه. وليس بالإمكان الحيلولة دون هذه الخلافات، وإلا لما شهدنا كلّ هذه الفرق المختلفة والمتنوّعة في تاريخ الإسلام، بل في تاريخ سائر الأديان الأخرى. إنّ أصل الدين ـ خلافاً لتصوّر الدكتور سروش ـ لا يتجلى في رفع الاختلاف بين الفرق الدينية، وإيصالها إلى أصل واحد مشترك بينها. إنّ هذه العودة إلى الأصل أمر مستحيل المنال والتحقق. إنّ هذه العقيدة التي ظهرت على صور تاريخية مختلفة ـ ولا تنحصر بالدين فقط ـ هي غير تاريخية أو مثالية بالمرّة. ليس سروش وحده الذي يستطيع توظيف التاريخ فقط، بل إنّ نقد نشاط وخمول أشخاص من أمثاله يستند إلى هذا التاريخ الذي يروم الاهتمام به وأخذه بنظر الاعتبار أيضاً.

إنّ عالم الأديان يدور حول هذه الشرور إذا كان هناك من شر [إنّ هذا هو حديثه بشأن العالم الذي عمدت هنا إلى تحويره إلى عالم الدين]. وإذا كان الدكتور سروش يدخل في السياسة، والتربص بعورات السياسيين من الناحية العقائدية، وحشرهم في الزاوية، فيحسن به أن لا يصبّ جام غضبه على العقائد الدينية نفسها. وإلاّ فإنه سيضيف خلافاً جديداً إلى الخلافات المتقدمة لا أكثر. إنّ الأفكار الإصلاحية التي تقوم على الاختلاف لا يرجى منها خيراً، ومن البعيد أن تفضي إلى الإصلاح.

الأمر الآخر هو أنّ الدكتور سروش قد ظهر مؤخراً بحلة الفقاهة، وكأنه قد نال درجة الاجتهاد دون أن نعلم بذلك، فإنه يفتي بصراحة ويقول: «إنني أذهب إلى جواز تقليد أيّ واحد من الفقهاء، سواء كان من الشيعة أو من غير الشيعة، فيجوز تقليد الفقيه السني والشيعي في الأمور الشرعية والفقهية، أي في القشريات والعرضيات المطلوبة للشارع ثانياً وبالعرض.

فهل تحوّل الدكتور سروش من ناقد مشفق ومصلح ديني إلى واحد من رجال الدين وأصحاب الفتوى؟ وهل توصل إلى هذه النتيجة إثر بحثه في النصوص الروائية والنقلية أم إثر دراسة عقلية؟ وهل أخذ مؤخَّراً يدعي شيئاً أكثر ممّا عُرف عنه حتى الآن؟

وبالتالي يفتح الدكتور سروش فصلاً شاملاً ومستوعباً في شرح إساءة النظام الإسلامي في حقه. وطبعاً إنّ ما يقوله في هذا الشأن جدير بالاستماع، ولكن إذا كان مراده من ذلك أن يقول: «ما دمت مظلوماً فإنني على حق» يكون قد لجأ إلى مغالطة كبيرة ومفضوحة. ففي الأوضاع الراهنة يمكن أن يكون هو والذين ينتقدهم في جهاز السلطة على خطأ؛ لأن كلاً منهما يتخذ الدين ذريعة لذمّ السلطة أو مدحها. ويجدر بالدكتور سروش عدم خلط البحوث الاستدلالية بالتظلم واستدرار العواطف؛ فإنّ هذا النهج لا يعزز استدلاله.

الدين، النبوة، والإمامة
مطالعة في تفكيك المفاهيم ورفع الالتباسات

أ. سعيد غفارزاده(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة ـــ

إنّ الذي أثار دهشتي في هذه الكلمة هو أنّ هذه الشخصية المحترمة قد حشرت أسمى معارف الوجود في حدود داخلية ضيّقة (شيعية)، وذلك في أدنى مستوياتها، من قبيل: رمي الرسائل في البئر الكذائي. وقد عمدت هذه الشخصية إلى خلط مباحث من قبيل: الرسالة، والوصاية، والولاية، والإمامة، والعصمة، والخاتمية، والمهدوية، بشكل من الأشكال، وتوصَّلت إلى استنتاجات معيّنة.

وفي ما يلي سأقدم إلى القارئ الكريم ما في حوزتي من فهم هذه البحوث في عبارات مختصرة قدر الإمكان، ربما ساعدت في علاج هذا الخلط، وربما أمكن لها أن ترمِّم شيئاً قليلاً من معارف الوجود التي جعلناها من جملة معتقدات الشيعة، وقمنا بعد ذلك بمهاجمتها باسم التجديد، ولكي تكون علاجاً لتعزيز إيمان شباب الوطن المعلّق بشعرة، ويسعى إلى التشبُّث بكل ذريعة لينكر كلّ شيء.

١. الرسالة ـــ

١ـ نعلم يقيناً أنّ الرسالة منصب رباني، وأنّ الله تبارك وتعالى قد اختار بعلمه وحكمته رجالاً لإبلاغ رسالاته.

٢. ونعلم أيضاً أنّ الآمر إذا كان عالماً وحكيماً تعيّن عليه لإنجاز المهمة على أحسن

(*) باحث في مجال علوم القرآن.

وجه أن يختار شخصاً يتوفر على خصائص تتناسب والمهمة التي أرسل للقيام بأعبائها. فمثلاً: إذا أردنا أن نختار عميداً للجامعة الطبية وجب علينا اختيار طبيب مدير ومدبّر لهذا المنصب، ولا يمكننا أن نأتي بشخص أمّي لهذه المهمة، بل لا يمكن لنا أن نختار لهذه المهمة خبيراً في الهندسة الإلكترونية. وإنّ مثل هذه الصفات أمور اكتسابية. ونعلم أيضاً أنه كلما كانت المسؤولية أكبر وأهم وأشمل وجب أن تكون خصائص وصفات وكفاءات ذلك الشخص بدورها أهمّ وأشمل. إلا أنّ السؤال المهم: هل يختصّ هذا المنصب بشخص أو أشخاص بعينهم؟ والجواب: لا. فإذا كان المنصب اكتسابياً أمكن لكل شخص أن يتسنّمه. ولكن علينا أن لا ننسى أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين الناس في قابلياتهم لكسب هذا المقام. ففي الوقت الذي تفتح فيه المجالات والفرص في البلاد لكلّ شخص في الوصول لأعلى المراتب العلمية والطبية، فإننا لا نجد على الصعيد العملي إلا نسبة قليلة من أفراد الشعب يصلون إلى هذه المراتب العلمية. وليس ذلك إلا مقام الإنسانية الذي أودعه الله في الإنسان بالقوّة فاستحق بذلك أن يكون خليفة الله في أرضه، ولا يمكن لهم بلوغ ذلك والوصول إلى مرحلة الفعلية إلا بجدهم وسعيهم.

٣. بالالتفات إلى الفقرة السابقة فإنّ الله العليم والحكيم ينتخب لرسالته في هداية الناس من بين أولئك الذين يتمتعون بأعلى وأسمى الفضائل الإنسانية، وعلى الخصوص آخرهم وخاتمهم. قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾** و**﴿وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾**. ولم يعيّن فترة زمنية محددة لرسالة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، مع علمه المطلق بهذه الحقيقة، وهي أنّ كافة الناس في حياتهم طوال التاريخ بعد النبي سيواجهون مسائل معقدة ومهمة للغاية. ويجب أن يكون ذلك العلم بالمستوى الذي لا يرقى إليه أي إنسان آخر، وإلا كان ذلك الإنسان الآخر أولى بالاضطلاع بتلك المسؤولية. وإنّ هذا المستوى العلمي هو الذي يعبّر عنه في المصطلح الديني بـ (الولاية). إنّ تخصيص هذا اللفظ ـ خلافاً للفهم المتبادر إلى الأذهان ـ بسبب مفهومه المشتق من (وَ لَ يَ)، بمعنى القرب الكامل. وعليه فإنّ أساس الرسالة هي الولاية، ولكن علينا أن لا ننسى أنّ كلّ رسول هو وليّ أيضاً. ولكن يمكننا أن ندرك بوضوح أنه من الممكن جدّاً أن يصل بعض الناس إلى مقام الولاية ولا يكونون من الأنبياء والرسل. وإنّ هؤلاء الأولياء كلما اتفق أن عاصروا نبياً كانوا في طاعة ذلك النبي بشكل مطلق. ومثال ذلك: إنه كلما ترأس طبيب جامعة طبية

من قبل الوزارة المعنية خضع سائر الأطباء لرئاسته، وإن كانوا في نفس مستواه العلمي.

٢ـ الوصاية

١ـ نعلم أنّ كل واحد من الأنبياء من أولي العزم ـ أصحاب الرسالات العالمية ـ كان له أوصياء، وكان مجموع عدد الأوصياء لكل واحد من أولئك الأنبياء عليهم السلام اثني عشر وصياً. وقد صرّح القرآن الكريم بذلك في ما يتعلق بموسى وعيسى عليهما السلام، إذ قال تعالى بالنسبة إلى النبي موسى: **﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾**. ونعلم أيضاً أنّ عدد الحواريين أنصار عيسى المسيح كان اثني عشر أيضاً. وفي ما يتعلق بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله فإنّ عدد أوصيائه الاثني عشر واضح جداً. ولكن السؤال: ما هي الضرورة إلى ذلك؟ فإذا كان كل نبي قد أبلغ أمته في حياته كلّ ما نزل عليه من الله تعالى دون زيادة أو نقصان، وخلف فيهم كتاب الله كاملاً غير منقوص، فما هي الحاجة إلى تعيين عدد من الأولياء كأوصياء له؟ هل كان ذلك من أجل تفويض السلطة والحكم إليهم أو كان ذلك لأسباب أخرى؟

نعلم يقيناً؛ بشهادة الموافق والمخالف والمؤمن والكافر، أنّ كل نبي قد عمد ما دام حيّاً إلى بيان دينه بشكل كامل. ومن هنا كان الناس يسألونه عن كل ما يخطر ببالهم وفقاً للمقتضيات الزمنية، ويعدون إجابته حجّة عليهم. فلو أنّ الموافقين والمؤمنين لم يكن لديهم يقين بذلك لما راجعوه، ولو أنّ المخالفين لم يقبلوا ذلك لما خالفوه. ولكن بمجرّد أن يغيب النبي عن جموع الناس يحتدم الخلاف في من هو الحجة، أو يجب أن يكون هو الحجّة، في غياب النبي. وفي ما يتعلق بالنبي موسى يعلم الجميع قصة السامري وعجله، فحيث أراد موسى عليه السلام أن يتغيّب عن قومه لأربعين يوماً فقط استخلف عليهم أخاه هارون، قال تعالى: **﴿وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي... وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾**. وإنّ التدقيق في هذه العبارة الأخيرة يدلنا على الكثير من الفوائد، فإنّ هارون عليه السلام لم يقل: اتبعوا أمر موسى وأطيعوه، وإنما قال: **﴿فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾**. ولم يكن هذا الكلام ليعني أن هارون قد جاء بشريعة جديدة غير الشريعة التي نزلت على النبي موسى، بل إنّ الأحكام الواضحة

لموسى عليه السلام كانت موجودة بين الناس، ولكن مَنْ ذا الذي يستطيع أن يكون هو المثال والأسوة في بيان هذه الأحكام في غيبته؟ ونعلم أيضاً أنه على الرغم من وجود هارون الوصي بين قومه، وجهوده المبذولة في صيانة الأمة من الانحراف، فقد ظهر السامري، ولكنه مع ذلك لم ينكر وجود الله، وإنما عرّف عن نفسه بوصفه ممثلاً لكلّ الدين، وقدّم العجل إلى الناس بوصفه إلهاً لهم، ودعاهم إلى طاعته. وعليه إذا كان الأنبياء يعرّفون الناس بأوصياء لهم من بعدهم فإن ذلك لم يكن لتفويض السلطة إليهم، أو لأنه يريد أن يحابي قومه وعشيرته وأهل بيته، بل لأنّ هذا الأمر هو الصمام الوحيد لضمان وحدة الأمة، حتى وإن كان ذلك على خلاف رغبة الناس، وعدم بذل الطاعة من قبلهم. ومن المعلوم طبعاً أنه ليس هناك مَنْ هو أعلم من الأنبياء بمن هو أولى بمنصب الولاية والوصاية؛ إذ ليس هناك من يعرف خصائص ودقائق الدين الذي نزل عليهم. ولذلك فإنّ الوصاية ـ بمعزل عما هو مركوز في الأذهان العامة ـ عبارة عن إظهار الدين لضمان بقائه واستمراره، وليست تفويضاً لسلطة أو حكومة لم يقل بها الأنبياء لأنفسهم، إلا إذا أحسّوا أن ذلك مسؤولية اجتماعية ملقاة على عاتقهم.

وفي الوقت نفسه نعلم يقيناً أيضاً أنّ أمر التربية والتعليم يقوم دائماً وأبداً على ركيزتين لا غنى لإحداهما عن الأخرى، وهما: الكتاب؛ والمعلم. فلو كان الكتاب وحده كافياً في التربية والتعليم لما كانت هناك من ضرورة لتتحمل الحكومات تبعات الآلاف المؤلفة من المعلمين في العالم؛ وهكذا العكس، فلو كان المعلم لوحده كافياً في التعليم والتربية لما كانت هناك من حاجة لتكليف ميزانية الدولة بإنفاق الأموال الطائلة على طباعة الكتب والمناهج الدراسية.

لو أننا دخلنا فصلاً دراسياً، وأعطينا الطلاب فيه كتاباً؛ ليقرأوه، ويفهموه، ويعملوا بمضامينه، فإننا سنحصل على نتائج مختلفة ومتعددة بعدد التلاميذ في ذلك الفصل، وسيعمل كل طالب طبقاً لفهمه. وبالتالي لن تحصد وزارة التربية والتعليم من ذلك غير النقض لأغراضها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكتب السماوية؛ فإنها ليست استثناء من تلك القاعدة؛ لأنّ الناس هم الناس. وقد رأينا ظهور الخلاف بمجرّد رحيل كلّ نبي، فكان الجميع يرى نفسه هو المثال لبيان ذلك الدين بحذافيره، فحصل الذي حصل في

التاريخ. ومن هنا ولدت المذاهب، وإلا ففي بداية الإسلام لم يكن هناك مذهب.

٣. الإمامة

كما نعلم فإنّ الإمامة تعني الزعامة والقيادة، وتستعمل في معنى خاص ومعنى عام. وفي المعنى العام يقوم كل شخص بإقناع الآخرين باتباعه في كل أمر، حتى ولو كان في طريق الشر، فيكون إماماً بهذا المعنى. وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿**الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾. وأما بالمعنى الخاص فهم أوصياء النبي الأكرمصلى الله عليه وآله والأئمة المعصومونعليهم السلام؛ باعتبار أنهم ـ كما أوضحت سلفاً ـ مبيِّنون لشريعة خاتم الأنبياء. وبمعزل عمّا قاله الآخرون في حقهم فقد كانوا يعتبرون أنفسهم مجرّد مفسرين لدين الله وكتابه الذي نزل على النبي الأكرمصلى الله عليه وآله. وعندما نراجع بعض الروايات المأثورة عنهم نجد أنهم؛ لدفع بعض التهم المحتملة عن أنفسهم، يقولون في جوابهم عن بعض المسائل: سمعت أبي، عن أبيه، عن جدي...، عن أمير المؤمنين، عن النبي، عن جبرئيل، عن الله. وفي هذا من الحِكَم ما لا يَسَعُ المقام لبحثها، ولكن إحدى الحكم هو أنهم يريدون أن يثبتوا للناس أنهم لا يقولون شيئاً من عند أنفسهم. وأحياناً نجد بعض الرواة يذهبون إلى أمور خاطئة، فيقدِّمون المقدمات، ليسأل الإمامعليه السلام بعد ذلك، قائلاً: يا بن رسول الله، ما هو قولك في هذه المسألة؟ فكان الإمام يجيبه قائلاً: ثكلتك أمك، إننا لا نقول شيئاً من عندنا، وإنما نبيِّن ما ورثناه عن رسول اللهصلى الله عليه وآله.

إذن ما كان يقوله أئمة الشيعة في الإجابة عن أسئلة السائلين إنما هو في الحقيقة بيان وشرح للدين على نحو ما تقدم، وليس استمراراً للوحي ونقضاً للخاتمية. وإنّ ما قاله الدكتور سروش من أنّ سلوك الشيعة في نقل الروايات عن أئمتهم قد أفضى إلى سدّ باب الاجتهاد يدعو إلى العجب؛ لأنّ الأئمة أنفسهم كانوا يقولون في الإجابة عن التساؤل القائل: ما هو الحكم إذا لم نجد في المسألة نصاً من القرآن والأحاديث المروية عن النبي وعنكم؟: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم أن تفرّعوا». فإنّ الحثّ والتشجيع والترغيب على الفحص والتحقيق في العثور على أحكام المسائل والحوادث الواقعة طوال التاريخ، مع مراعاة الأصول المصرّح بها في القرآن الكريم، الذي كانوا يرونه على الدوام المصدر

الرئيس لدين الله، واضحٌ من هذا الكلام بشكل كامل. وكانوا يقولون دائماً: «أعرضوا ما بلغكم عنا على كتاب الله؛ فإن وافقه فهو منّا؛ وإن لم يوافقه فهو زخرف، وإننا لم نقُلْه».

لقد ذهب الدكتور سروش في بعض كلماته إلى القول بأنّ الشيعة يعتقدون أنّ أئمتهم كانوا محدَّثين ومفهّمين، معتبراً ذلك أمراً خاطئاً، وأدرجه في خانة الغلو.

وفي هذا الخصوص علينا القول: إننا لو دققنا لوجدنا أنفسنا مفهّمين ومحدّثين، سواء كنا من أصحاب الجنة أم من أصحاب الجحيم. فإذا لم تكن الروايات لتقنعنا فلنرجع إلى القرآن الكريم. وسأذكر مورداً واحداً لكلٍّ من الصالحين والطالحين. فقد قال تعالى في ما يتعلق بأصحاب الجحيم: ﴿**وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ**﴾. وقال في ما يتعلق بأصحاب الجنة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ**﴾. وإنّ القرآن لا يستعمل كلمة الوحي للشياطين والكفار فحسب، بل ويستعملها بالنسبة إلى النحل، وإلى أمّ موسى. وطبعاً نحن نؤمن جميعاً بأنّ الأنبياء كان يوحى إليهم، إلا أن حقيقة الوحي لا تنحصر برسالة الرسل؛ لينقطع الوحي بختم الأنبياء. بل إنّ الوحي حقيقة لا يمكن إلغاؤها. وكما ذكرت في كتابي الأخير «أسرار البعث» فإنّ العالم يُدار بأربعة أركان، وأربعة من الملائكة المقربين، وهي: ركن التعليم وإبلاغ الرسالات، واسمه جبرئيل. وإنّ كلّ شخص يستفيد من هذا الركن بمقدار سعته. من قبيل: أن تعمل مؤسسة البريد والهاتف على إدارة مشروع خدمة الهواتف، فيقوم كل واحد من المستهلكين بالاستفادة من هذه الخدمة كلٌّ بحسب حاجته وإمكاناته في مختلف المقاصد والغايات؛ فهناك من يستعمله في الألفة والمحبة؛ وهناك مَنْ يوظفه في طريق البغض والكراهية. إنّ ما يقوم به الشياطين من الوحي لإغواء أتباعهم، وما تقوم به الملائكة من تأييد وبشارة المؤمنين، كله يتم في إطار نظام الوحي. ولو أننا دققنا في أحوالنا لوجدنا أنفسنا على الدوام بما يتناسب وقابلياتنا محطاً لتلك الإفاضات؛ وذلك لأنّ عالم الكون وإدارته من قبل الله، الذي هو ربّ العالمين، لا يقبل التعطيل. وعليه فإنّ أصل إبلاغ الرسالات والتزكية والتعليم لا يقبل التعطيل. وإن الوحي الرحماني والشيطاني مستمر

ومتواصل لجميع أفراد الإنسانية. ونعلم أيضاً أنّ هذه الإفاضات ـ وفقاً لما تقتضيه الحكمة ـ تتناسب ونفسية كل شخص، فكلما كان الشخص أطهر كان أقرب مرتبة من الوحي، وسيحصل على إفاضات أكثر صدقاً وطهراً.

ذكرت في الفقرة الثانية من هذا المقال أنّ أصل الرسالة وأساسها يقوم على الولاية. وعليه فإنّ النبي قد استحق الوحي بولايته، وقد أبلغ ذلك الوحي برسالته. ولذلك فقد تم إنزال القرآن الكامل جملة واحدة على النبي الأكرمﷺ، وقد نصّ على ذلك القرآن نفسه بلفظ الإنزال؛ أو أنه حصل في الواقع على كل هذه الرسالة دفعة واحدة، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾، وبعد ذلك بحوالي عشرة أشهر، أي في السابع والعشرين من شهر رجب، أمر بإبلاغ الرسالة بقوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ**﴾؛ أو كما أصوره على النحو التالي: يأتيه النداء والأمر بأن يفتح بوابة هذا المحيط الهادر على نحو حذر، وعلى طبق الأمر ومقتضى الحكمة، وأن يمنح الآخرين فرصة الاستفادة من هذا الفيض الأعظم، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾. إذاً ليس الأمر ـ كما يتصوره البعض ـ أنه قد حدث انقطاع للوحي. ولا تعني الخاتمية انقطاع الوحي أيضاً، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ**﴾، حيث يستشهد أولئك الذين يقفون على قمّة الإنسانية على نبوّة الرسول. وإنّ الآيات الواردة في هذا المضمون كثيرة. عندما تبدأ دورة تعليمية، وتستمر لثلاثة وعشرين سنة، وتشتمل على جميع ما يحتاجه الإنسان في هدايته وسعادته في الدنيا والآخرة، ويبين ذلك بآيات من قبيل: قوله تعالى: ﴿**تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾. فمن الطبيعي أن يعمد النبي الأكرمﷺ بعد نهاية هذه الدورة من التزكية والتعليم إلى إقامة حفلة تخرّج في غدير خم، وأن يعلن عن إتمام الرسالة وإكمالها رسمياً، إذ يقول تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً**﴾. إنّ الوحي لم يبدأ بنبوّة النبي الأكرمﷺ، ولا أية نبوّة أخرى، حتى ينقطع برحيل النبي، وإلى الأبد.

وقد جاء في سورة الجن على لسان الجن ـ ولا نريد الدخول في تفاصيل ماهية الجن، وما هي الرسالة التي يراد إيصالها من خلال هذه السورة ـ: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَّصَداً﴾، مما يدل على أنهم كانوا قبل الوحي إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يستمعون إلى وحي الأنبياء السابقين، ولكن حيث إن الوحي الذي تقرَّر إنزاله على النبي الأكرم على أهمية كبيرة حيل بين الجن وسماع ذلك الوحي، وتمّ نهيهم عن الاستماع إليه بشدّة.

٤ـ العصمة

في ما يتعلق بمسألة العصمة يتصور الغالب من الشيعة أنّ المعصومين عليهم السلام عبارة عن نفوس قدسية قد هبطت من الملأ الأعلى ومرتبة الملكوت إلى عالم الناسوت؛ لتبيين الدين الخاتم أو أية وظيفة أخرى، وأنهم بعد إنجاز مهامهم يعودون إلى جوار القرب الإلهي، ويصعدون إلى الملكوت الأعلى، وأنّ هذه الأنفس المقدسة لم ترتكب أية معصية، بل إنها لم تكن لتستطيع أن ترتكب المعصية، أو أنّ ذاتهم قد خلقت بحيث لا يستطيعون معها اقتراف الذنوب والآثام.

وطبعاً هناك عدة إشكالات ترد على هذا الفهم، ونشير في ما يلي إلى بعض منها بشكل مختصر جداً:

أـ ليس هناك شيء أو نفس أو كائن في عالم الوجود يأتي من الأعلى إلى الأسفل، بل كلّ شيء من دون استثناء يجب أن يصعد من الأسفل إلى الأعلى.

ب ـ إذا لم تستطع نفس مقاربة الذنب؛ لأي سبب من الأسباب، ستكون مكرهة. ولا خير في عدم اقتراف الذنب إذا كان الإنسان مكرهاً عليه؛ لأنه لن يستحق عليه أجراً ولا عقوبة.

ج ـ إنّ لازم هذا الرأي أنّ لله مشاريع متعددة في نظام الخلق، وأنه قد رصد كل طبقة من الطبقات الإنسانية لغاية غير التي خلق سائر الطبقات من أجلها، في حين أنّ لله الواحد خلق واحد.

وبذلك لا نريد التوصُّل إلى القول بعدم وجود أيّ معنىً للعصمة، وإنما الذي نريد

قوله هو التالي:

١. إنّ وجود الإنسان في هذا العالم سيعرضه لا محالة إلى التلوث ببعض الأمور، من قبيل: الأكل والنوم والزواج والموت والتعامل مع مختلف أنواع الناس. وكل واحد من هذه الأمور يمكنه دفع المرء نحو ارتكاب الأخطاء. ومن جهة أخرى لم يطالب الإنسان في هذا العالم إلا القيام بهذه الأمور، ولكن مع التقرّب بها إلى الله. وبذلك يوفر شروط ارتقائه وسموّه. وعليه يمكن أن يكون العمل بهذه الأمور عبادة إذا كان بقصد التقرُّب من الله؛ وفي غير هذه الصورة لا تكون غير المعاصي والآثام.

٢. إنّ العمل الذي يراد به وجه الله يؤدي إلى الصلاح، في حين تؤدي المعاصي إلى الفساد. ولذلك نجد الله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾.

٣. عندما يكون للنفس اقتضاء الفساد فإنها ستعاشر أنفساً تدفعها على الدوام نحو أنواع الذنوب والآثام.

٤. على العكس مما سبق فإن الاستمرار والاستقامة على العمل الصالح تخلق في النفس اقتضاء فعل الخير.

٥. إنّ المواظبة على كل واحد من هذه الحالات تدفع النفس نحو فعل الخير أو الشر أكثر فأكثر، وتوجد في النفس ملكات الخير أو الشر.

٦. لقد أخبرنا القرآن بأنّ الإنسان عرضة لإلهامات الخير والشر على الدوام، قال تعالى: ﴿**إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ**﴾. وإنّ هذه الإلهامات وإنْ لم تكن هي العلة التامة التي تسلب الإنسان اختياره، ولكنها تشكل عاملاً مساعداً على فعل الخير أو الشر.

٧ـ إنّ النفس من خلال مثابرتها على فعل الخير، وقطع أي ارتباط لها بالشر، ستخلق لنفسها مناعة وحصانة تغلق معها جميع منافذ الذنوب. وهذه هي العصمة؛ لأنّ العصمة مأخوذة من مادة (عَصَمَ يَعْصِمُ)، بمعنى المنع والحفظ.

٨ إذا كانت العصمة أمراً اكتسابياً ـ وهي كذلك ـ وجب أن يكون الوصول إليها متاحاً لكلّ شخص، ولكنها ستبقى من السهل الممتنع. فالعصمة سهلة من حيث المسلك،

وممتنعة من حيث السالك إليها. من قبيل: بلوغ قمة جبل هَمَلايا، فالطريق إليها مفتوح للجميع، ولكن لا يبلغ ذلك إلا القليل القليل.

٩ـ إنّ الوصول إلى هذه القمّة ـ كسائر القمم ـ أمر نسبيٌّ، وليس مطلقاً، أي لا يمكن القفز من القاع مباشرة والوقوف على القمة، بل لابد للوصول إلى تلك القمة من المسير إليها خطوة خطوة، وكلما تقدم المتسلق أكثر واجه عناء ومشقة أكبر. وخلافاً لتصوُّرنا فإنّ البقاء على القمة أصعب بكثير من بلوغها. ولهذا السبب كان الأئمة المعصومون عليهم السلام يراقبون حالاتهم ليل نهار، ويتضرعون إلى الله باستمرار؛ بسبب الخشية من السقوط من تلك القمّة نحو الهاوية، وقد صور لنا القرآن نماذج من سقوط مثل هؤلاء الأشخاص عبر التاريخ. وقد كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يضع وجهه الشريف على التراب، متضرعاً ومنتحباً، وهو يقول: «إلهي لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، إنك إن وكلتني إلى نفسي هلكت». ولم تكن هذه الكلمات مجرّد مجاملات جافة، أو من فن التمثيل الشكليّ، بل هي حقيقة مرعبة كان المعصومون عليهم السلام يحذرونها أشد الحذر.

١٠ـ عندما يبلغ الأوصياء مقام العصمة ينتخبون لمنصب الإمامة. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ وصي يجب أن يكون معصوماً، ولكن ليس من الضروري أن يكون كلّ معصومٍ وصياً أو إماماً. وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال يقول: إذاً كيف تمّ تحديد اثني عشر وصياً لرسول الله صلى الله عليه وآله بأسمائهم وصفاتهم، وقد نال هؤلاء مقام العصمة والإمامة؟ يجب القول: إنّ هذا الكلام عبارة عن إخبار غيبي يجري على لسان النبي الصادق الأمين بعلم الله سبحانه وتعالى، دون محاباة منه لأحد، قال تعالى: ﴿**بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾، وقال تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾، و﴿**لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ**﴾، و﴿**مَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ**﴾. ولو أننا دققنا في هذه الأخبار الغيبية لوجدنا أنها قد تحققت بأجمعها، ولم يتحقق أي منها على خلاف ما تم الإخبار عنه.

وهنا لابد لنا؛ للربط بين المسائل بشكل يلقي بضوئه على ما نريد بيانه بعون الله، من الإشارة إلى حلقتين مفقودتين هما في غاية الأهمية.

٥ـ ما هو الدين؟

على الرغم من أنّ بلدنا، وخاصة بعد انتصار الثورة، شهد أكثر البحوث والتحقيقات الخطابية والكتابية نفياً أو إثباتاً في ما يتعلق بالأمور المرتبطة بالدين، وأما الذي لم يتمّ التعرض له حتى الآن بحسب علمي، ولم يتمّ بيانه، فهو الدين نفسه. فالمركوز في الأذهان أنّ الدين عبارة عن مجموع ما نزل من قبل الله تعالى الخالق والحكيم على الأنبياء؛ ليقوموا بإبلاغه إلى الناس؛ بغية هدايتهم. وطبعاً إنّ هذا التعريف صحيح وضروري، ولكنه ليس كافياً. وقد أدت عدم كفاية هذا التعريف طوال التاريخ إلى اتخاذ الذهن موقفاً سلبياً؛ إذ تثار على الدوام تساؤلات لم يحصل المستفهم منها على أجوبة مقنعة، من قبيل:

أ. إذا تم إبلاغ أحكام (دينية)، وكانت مفيدة للغاية، وتمّ إبلاغها للناس بشكل جيّد، فما هي مناسبتها مع نفس الإنسان.

ب ـ إنّ هذه الأحكام التي نزل آخرها قبل ألف وأربعمائة سنة، وأبلغت للناس في ذلك العصر، إنما كانت في محيط يحمل ثقافة ولغة وتقاليد اجتماعية مختلفة تماماً، فما هو ارتباطها بثقافتنا ولغتنا وعاداتنا وحضارتنا؟

ج ـ منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا حدثت تطورات في طرق الحياة وأدواتها، والتكنولوجيا، ووسائط الحمل والنقل والاتصالات، التي يمكن أن تؤثر في تلك الأحكام، فما هو نوع التناغم بين ماضيها وحاضرها؟

دـ مع الارتباط والاتحاد العالمي المتزايد، الذي بلغ حتى الآن مرحلة اعتبر العالم كله قرية عالمية واحدة، كيف يمكن لجميع سكان هذه القرية القبول بتطبيق هذه الأحكام؟

إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة.

ولكن يمكن النظر إلى الدين من زاوية أخرى، وذلك على النحو التالي:

١ـ إنّ الدين لغةً يعني الجزاء.

٢ـ إنّ الجزاء يعني ردّ الفعل على كل عمل، سواء أكان حسناً أم سيئاً.

٣ـ إنّ عالم الوجود محكوم لنظام لا يمكن لأيّ شخص أن ينكره، وإن هذا

النظام مسيطر على كلّ شيء فيه.

٤. ما هو النظام؟ وهل هو شيء آخر غير الأفعال وردود الأفعال؟

٥. لماذا أطلق الأنبياء على ما نزل عليهم من قبل الله تعالى لفظ الدين؟ لأنه كان بياناً دقيقاً لردود الأفعال في عالم الوجود. فإنّ جميع الأنبياء، وخاصة خاتمهم، الذي حمل أكثر الأديان شمولية من ناحية الأحكام والمعارف والأخلاق، لم يأتوا بشيء جديد غير إبلاغ الناس أنّ لكل فعل ردّ فعل في الدنيا والآخرة. ولذلك فقد عرّف كلّ نبي نفسه بوصفه بشيراً ونذيراً، فهو (بشير) بالأفعال وردود الأفعال الحسنة، و(نذير) بالأفعال وردود الأفعال السيئة.

٦. بناءً على ما تقدم إذا لم يكن الدين مجرد الأحكام النازلة من قبل الله تعالى، وكان بياناً لنظام الكون، فعندها تزول كل التساؤلات المتقدمة، ولا يكون الدين مناسباً لأنفسنا فقط، بل هو بيان لنفسياتنا، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾. ولذلك فإنه لا يتغير بتغيّر الزمان ومقتضيات الحياة، وتغير الأمكنة واللغات والثقافات؛ لأنّ النظام لا يقبل التغيّر، قال تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾.

٦. من هو الإنسان؟ أو ما هو الإنسان؟

إنّ من أهم المسائل التي يمكن لنا أن نعتبرها ـ بكل ثقة ـ مفتاحاً لحلّ جميع المسائل المتعلقة بالإنسان، بل وكل عالم الوجود، هو معرفة الإنسان نفسه. ولذلك فإننا نقول:

١ـ إنّ كلّ صانع يمنح مصنوعه ما يتوفر عليه من نقص وكمال، إلا إذا كان عاجزاً أو بخيلاً. ومن خلال هذه القاعدة يتعرّف الخبراء، بمجرد إلقائهم نظرة على عمل فني، من قبيل: لوحة للرسم مثلاً، إلى اسم وخصوصيات صاحب ذلك العمل، وما يتمتع به من صفات فنية وأخلاقية، وإنْ لم يكونوا يعرفونه شخصياً.

٢ـ إنّ كل صانع يبتغي هدفاً من وراء صنعه، وإلا كان ذلك الصنع عبثاً.

٣ـ إنّ غاية كل صانع ـ كالرسام مثلاً ـ من صنعه هو ظهور وتجلي ذاته من

خلال صنعه.

٤. إنّ تحقق تلك الغاية حتمي، وإلا فإنّ ذلك الصانع سيكون مخفقاً وفاشلاً في مشروع صنعه.

لقد أوضحت في كتاب «أسرار البعث» (رازهاي رستاخيز) أنّ من بين جميع المخلوقات، التي خلقت في طول بعضها، لا يتمكن كل مخلوق من بلوغ الهداية إلى الصراط المستقيم إلا عندما يبلغ مرحلة الإنسانية، وعندها يتمكن من المسير إلى خالقه، وتحقيق مقصده من الخلق. وكلما تقدم في ذلك الصراط تحققت الغاية والقرب من الله على نحو أكبر، حتى يصل إلى الكمال المطلق والغاية من الخلق. ولم يكن أي واحد من المخلوقات متوفّراً على الشمولية اللازمة، غير الإنسان؛ فقد قال الله تبارك وتعالى في حقه: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾، وأودعه جميع آثاره، وجعله خليفة له على أرضه.

إذاً فالدين عبارة عن بيان النظام الكوني. وإنّ الإنسان هو التجلي الكامل للغاية من الخلق. وهذا الشيء موجود في جميع الناس بالقوة، ولكن لا يتوصل إلى الفعلية منهم سوى النزر القليل.

وهنا يرد هذا السؤال، وهو: ما هي العلاقة القائمة بين الإنسان والدين؟ عندما نقرأ القرآن نجد الله تعالى يقول في سورة الروم: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾. وبشيء من التدقيق ندرك أنّ (الدين) ونظام العالم (فطرة الله) و (الإنسان) عبارة عن مثلث متساوي الأضلاع، لا يمكن أن نتصوّر أيّ تبديل أو تغيير فيه. وإذا تعيَّن علينا شرح تفاصيل ذلك المثلث فسوف نقول: إنّ الفطرة الإلهية تشكل قاعدة لذلك المثلث، وإنّ الدين بيانه وتفسيره، وأما الإنسان فهو مظهره المجسّد لجميع أشكاله وأنحائه. ومن هنا قال الإمام علي عليه السلام في شعر منسوب له:

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر

٧. ما هو الشرع؟

وأما المسألة الأخرى فهي تشريع الدين. ليس من الممكن وليس من الضروري تعليم

جميع النظام الكوني ـ الذي يشكل الدين ـ في أية مرحلة من مراحل التاريخ، سواء للأمم المتخلفة أو المتقدّمة. وإنما يتم في كل مرحلة من المراحل التاريخية، بما يتناسب ومقدار التخلف والتقدم، إرسال نبي؛ ليشرّع للناس من الدين المقدار الضروري لإصلاح حياتهم بما ينفعهم في دنياهم وأخراهم. قال تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾. وقد كان هذا التشريع مختصّاً بكل نبي من أنبياء أولي العزم، الذين كانوا يبعثون ليأتوا بمرحلة جديدة من التعليمات الضرورية لرقي الناس وهدايتهم وتصحيح مسيرتهم.

وبالالتفات إلى ما تقدم علينا أن نتساءل: ألا يبعد عن الإنصاف أن نعتبر أولئك الذين بلغوا بجدّهم وسعيهم أعلى المراتب التي يمكن تصوّرها، فأصبحوا مظهراً لجميع الآثار والأسماء الإلهية، فصاروا عين الدين، واستوعبوه بكلّ وجودهم، عاجزين عن شرح وتفسير ما قاله رسول اللهﷺ أو القول بعدم استحقاقهم لذلك؟ ألم يعرّفهم النبي الأكرم بوصفهم مثال الدين وجميع ما جاء به من عند الله عز وجل؟ أَلَيس قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ دستوراً ثابتاً في العالم، أو أنّ الأئمة المعصومين لم يكونوا من أهل الذكر؟ فمَنْ ذا الذي استوعب جميع هذه المراحل التعليمية لهذا الدين، أو أنه لم يكن لهذا الدين حفلة تخرّج؟ وهل ادّعى غيرهم هذا المقام، وقال: «سلوني قبل أن تفقدوني»؟ إنّ التاريخ قد وثق هذه الحقائق بشكل كامل وأمين، ولم يشكّك أحد من المحقّقين والباحثين في صحتها. ويمكن الوقوف على هذه الحقائق من خلال الرجوع إلى مصادر مختلف الفرق الإسلامية. كيف يكون العمل في ما يتعلق بالعلوم التجريبية؟ ألا يتم التوصّل إلى جواب كل مسألة من ذوي الاختصاص؟! ومَنْ هم ذوو الاختصاص في تلك العلوم؟ أليس هم الذين أتموا دراسة جميع ما يتعلق بتلك العلوم؟! وهكذا هو شأن تلك الأنوار التي كانت في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة. فإذا أراد شخص أن يقول: هم رجال، ونحن رجال ـ وهو ما قاله الغزالي بشأن أبي حنيفة ـ فعلينا التعليق على ذلك بالقول: الطريق مفتوح أمام الجميع، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

والحقيقة هي أنّ هناك بين السالكين والمتعلّمين اختلافاً ماهوياً. ولا نقول: إنّ السالكين لم يتعلّموا، ولكننا نقول: إنّ أغلب المتعلمين ـ رغم احترامنا واعتزازنا بهم ـ

ليسوا من السالكين.

لقد رمى الدكتور سروش، وهو الأستاذ المحترم، بجميع ثقله لإثبات أنّ لازم الخاتمية هو انقطاع الوحي. في حين أننا قلنا: إنّ الرسالة تقوم على الولاية، أما الوحي فهو أصل ثابت وجار في العالم على الدوام، ولكن كل واحد منا يحصل على شعاع منه بمقدار استحقاقه وجدارته. ولو أننا ألقينا نظرة على سورة القدر فإننا سندرك بوضوح أنّ هذه السورة تصرّح بعدم انقطاع الوحي؛ إذ يقول تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾، بصيغة الماضي والإنزال.. وحالياً يتمّ التنزيل على كلّ شخص بمقدار سعته: ﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ**﴾ بصيغة الحال والتنزيل.

وهنا أجد نفسي مضطراً إلى الخوض في عبارة أخرى أثارها الدكتور سروش؛ إذ يحتمل أن يسيء المغرضون الاستفادة منها، وذلك حين قال في جانب من كلامه، نقلاً عن أبي حنيفة: إنه لم يثبت عنده من أحاديث رسول الله ﷺ سوى سبعة عشر حديثاً. فقد يضع هذا الكلام علامة استفهام في أذهان الذين لم يخبروا الروايات المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام. إنّ موضوع الروايات بحث طويل لا يتسع المجال إلى بحثه هنا. ولكنْ في ما يتعلق بكلام أبي حنيفة ينبغي القول: كيف يمكن لعاقل منصف أن يقبل مثل هذا الكلام؟!؛ وذلك أنه من الواضح أننا إذا تجاوزنا عمر النبي قبل النبوة، والذي امتدّ لأربعين سنة، فإنّ الذي لا يقبل الشك أنه في مدّة نبوته، البالغة ثلاثاً وعشرين سنة، في مكة والمدينة، قد صحب الكثير من الصالحين والطالحين، وجالسهم ليل نهار، وفي مختلف الحالات والأجواء، في الأفراح والأتراح، وهو يعلّمهم وينصحهم؛ لأنّ هذه هي مهمته التي أمر بإبلاغها. فإذا قبلنا بما قاله أبو حنيفة وجب علينا القول بأنّ النبي كان طوال هذه المدة ساكتاً، ولم ينبس ببنت شفة، ولم يتفوّه بغير القرآن الكريم؛ أو القول بأنّ كل ما قاله النبي الأكرم قد تعرض لتحريف من قبل أصحابه الأخيار وأهل بيته الأبرار! فهل كان جميع أصحاب النبي وأهل بيته من الخونة؟! ولكن في الوقت نفسه لا يمكن لنا القول بأن جميع ما وردنا عن النبي الأكرم كان صحيحاً مئة بالمئة، فقد قال النبي نفسه: «كثر عليّ الكذابون».

وأما في ما يتعلق بالمهدوية فالكلام طويل وعريض، ولا نرى هذا المقال يتّسع للخوض فيه، فعلينا أن نتركه لفرصة أخرى.

تفسير القرآن بالقرآن
تفنيد مزعمة حاجة التفسير القرآني إلى الحديث

السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

اقترنت العلوم الإسلامية منذ البدء بالمباحثات والمناظرات. فمن تلك المجالس أخذت رونقها واستطاع العلماء وذوي الاختصاص الاستمرار في الإبداع والتكامل، حتى ابتكر جمع من العلماء، أمثال: شمس الدين السمرقندي، ما يعرف بـ «علم المناظرة»، وقد كتبت فيه العديد من الكتب والرسائل تحت عنوان «آداب البحث» و«آداب المناظرة».

وعلم المناظرة علم مستقل تماماً عن علم المنطق، الذي يجد جذوره الأولى في علوم اليونان، وتمت الإشارة إلى أنه من ابتكار الفيلسوف أرسطو.

في علم المناظرة لا يكفي تبادل الأفكار ومناقشة الآراء فحسب، بل لابد من مراعاة مجموعة من الآداب والأخلاق التي يجب على كل من دخل باب علم المناظرة الالتزام بها التزام الملكة. وقد كتب أبو حامد الغزالي في بعض تلك الآداب والأخلاق قائلاً: «على المناظر أن يكون في طلب الحق كناشد ضالّة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً، ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحقّ»[1].

وإنه للطف إلهي وعناية ربانية أن يتسم المتباحثون في مباحثاتهم الدينية بتلك الآداب ويتحلوا حلية أخلاق المناظرة والمباحثة. وكلنا أمل في أن تشمل تلك العناية الإلهية جميع المتباحثين والمناظرين، ولا تفرقهم.

(*) باحث متخصّص في الحقل القرآني. ومن أبرز المناصرين للنزعة القرآنية في الوسط الشيعي، له كتابات نقدية عديدة.

لكن مما يؤسف له جداً أن يقتحم مجالس علمنا ومحراب عبادتنا أشخاص ليسوا من المدعوين لها مسبقاً، ولا ممَّنْ لهم الاطلاع على آليات البحث والمناظرة، ليعارض هذا وذاك، ويرمي أفكاره من دون أن يكون لها مستند أو دليل.

ومن بين هؤلاء الأشخاص المتطفلين على مجالس العلم بدون معرفة مدير مدرسة عرف نفسه أولاً بأنه يدعى جوادي، الذي تبينت بعد عدة جلسات هويته الحقيقية، وكان عذره «لأن لي موقفاً من أئمة الشيعة، وخصوصاً الإمام الجوادعليه السلام، تنكرت باسم آخر، وأرجو أن لا يكون هذا سبباً في تضييع علاقتنا وصداقتنا»!!

لقد تبين إلى أي قدر كان هذا الشخص جاهلاً بآليات المناظرة، وكيف أنه لم يكن ممَّنْ التزموا بآدابها وأخلاقها. وأخيراً عمل السيد تكيي (جوادي) على كتابة كراسة، وافتتحها بتهمتنا أننا افترينا عليه حين قلنا: إنه كان يطالبنا في مناقشته ومناظرته بأن لا تأتوني بدليل من الكتاب»[٢].

ولعله قد نسي أن تلك الجملة كانت شعاره الذي وقف به أمامنا في أول جلسة وأمام الحضور، وكيف أنه لتطعيم دليله على شرعية بعض المسائل كان يستند إلى عمل عوام الناس في كلّ من مشهد وقم، وكان يردد: «أنا لست إنساناً عالماً، أنا واحد من عوام الناس، فلا تأتوني بما ذكر في القرآن، وأنا أؤمن بأن أي عمل قام به أهالي مدينتي قم ومشهد في ما يخصّ الصلاة حتماً قد وصل إليهم عن الإمام الرضاعليه السلام، وهم يقلدون إمامهم».

ورغم أن الوقت آنذاك كان وقت الاستماع إلى خطبة الجمعة، ولم يكن في وسعنا مناظرته ورد حجته، إلا أننا أخبرناه أن الأحكام تؤخذ من القرآن والسنة، وليس من أهالي هذه المدينة وغيرها. فالأهالي ليسوا من المتشرّعة حتى نأخذ عنهم ديننا. وبما أنه قد تبين أن عوام الناس ليست لهم دراية بالأمور الشرعية فإن الفقهاء لا يعتبرون حجيتهم، ولم يدرجوهم ضمن مباني الاستنباط الأربعة (القرآن، والسنة، والعقل، والإجماع). وأخبرناه أن رأي الإمام الرضاعليه السلام في القضية مورد النزاع (ما يصح عليه السجود) كان ما نقلناه له من كتاب «المعتبر» للمحقق الحلي. وكما تبين من افتتاحية كراسته فإنه إما قد ابتلي بالنسيان، فنسي كل ما بيناه له؛ وإما أن تهمته لنا بالافتراء والكذب عليه من باب

«تجاهل العارف»، فأنكر مقولتنا، ولم يكن من الزاهدين في تهمتنا بالافتراء.

ويظهر أنه لم يكن ممكناً أن يطرح بضاعته معنا، فيمضي في النقاش والبحث، لذا عمد إلى الكتابة ليبين مسألته. وقد استدل على رأيه بأدلة من الكتب ومستندات أخرى، وهو عمل في حد ذاته مورد قبولنا واستحساننا. ونجد أن استدلالاته بهذا النحو تفتح مجالاً لمناقشته والرد عليه رداً علمياً، خصوصاً في ما يخص موضوع طرق فهم القرآن. فهو مبحث هام؛ لأنه يتوقف على أول الأدلة الشرعية التي تستنبط منها أعمال المكلف. وبطلب من العديد من الأصدقاء ومَنْ لهم علاقة بالموضوع كانت كتابتنا لهذه الرسالة؛ حتى نبين أن فهم كلام الله ممكن بدون الرجوع إلى الأحاديث، فظاهر القرآن حجة كما بيَّن علماء الأصول. كما أننا سنتعرض إلى الشبهات التي طرحها ذاك الأخ المحترم «تكيي، جوادي».

ونحن في البدء، كما في الختام، نتوجه إلى الله ذي الجلال في طلب العون، وإلى الغني مددنا يد الحاجة والفاقة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

جدل الأخباريين والأصوليين حول فهم القرآن

منذ القديم برز العلماء في اتجاهين مختلفين بلحاظ المباني والاتجاهات التفسيرية: اتجاه **«الأخباريين»**، والذين اشتهروا في مدرسة السنة بـ«الحشوية» وقد كان لهم حضور واسع، كما كان لهم في وسط الشيعة، ولازال لهم صيت في كل من إيران والبحرين؛ واتجاه **«الأصوليين»**، وقد برز بينهم فطاحلة علماء الأمة وعظماء فقهائها ومفكّريها.

وأهم ما يعرف به الأخباريون اعتمادهم على الأحاديث دون غيرها، حتى عُدَّ الحديث الأصل الأول في معرفة الإسلام وأمور الدين، أما فهم القرآن فإنه لا يكون إلا من خلال الأحاديث والروايات. وقد خص العلامة الحر العاملي، أحد أكبر علماء الأخباريين، فصلاً في كتابه «الفوائد الطوسية» عنونه بعنوان طويل عريض «فصل في الاستدلال على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن...»[٣]. ويرى الشيخ الحر العاملي في هذا الفصل أن ظاهر القرآن لا يمكن أن يستدل به في ما يخص الأحكام النظرية؛ وذلك لأن فهم القرآن غير ممكن ما لم ينظر إلى الأحاديث التي فسرت الآيات القرآنية،

فالطريق مسدود كلياً أمام من أراد الاكتفاء بالقرآن لفهم القرآن، والأحاديث هي السبيل الوحيد لذلك.

وكذلك نجد الشيخ يوسف البحراني، الذي له باع عريض بين أصحاب الاتجاه الأخباري. ففي كتابه «الحدائق الناضرة» كتب يقول: «فمنهم من منع فهم شيء منه (أي من القرآن) مطلقاً، حتى مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، إلا بتفسير من أصحاب العصمة»[٤].

وقد استغرب الشيخ وحيد البهبهاني، أكبر من رفع علم الأصوليين في حوزة النجف الأشرف، قول الأخباريين ذاك، واعتبره حاملاً الكثير من التناقض لميزان تعاملهم مع الأحاديث. وعبر عن تناقضهم العجيب في كتابه «الفوائد الحائرية»، وذلك في تعرُّضه لمبحث حجية القرآن، حيث قال: «هم صرّحوا مكرراً كثيراً أنه ما لم يكن حديثهم موافقاً للقرآن فاضربوه على الحائط! وإنه زخرف، وإنا لا نقول خلاف القرآن أبداً، وإنه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلا تعملوا به»[٥].

فالعلامة البهبهاني يخلص إلى هذه النتيجة المنطقية: إذا كان الأئمة عليهم السلام لا يرون فهم القرآن ممكناً إلا بالرجوع إلى الأحاديث فكيف يوصون الناس وطلبة العلم بعرض الأحاديث على القرآن ليعلموا صحيحها من سقيمها؟! وكيف يطلبون من الناس الإتيان بالشاهد على الأحاديث من القرآن، فأي حديث فقد الشاهد على صحته من القرآن فهو سقيم، وليضرب به عرض الحائط، وأي حديث خالف القرآن فهو كذلك سقيم، ولا يجوز العمل به مطلقاً؟!

لقد كانت استدلالات العلامة البهبهاني هي التي اجتثت قلاع الأخباريين وتسلطهم على حوزة النجف. وقد تابع طريقه ونهجه العديد من العلماء الأعلام الذين ناقشوا آراء الأخباريين وردوا عليها بشكل قاطع، ونجد من بينهم الشيخ جعفر النجفي، الملقب بـ«كاشف الغطاء»، فقد كتب رسالة واضحة في نقد ورد آراء الأخباريين عنونها بـ «الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين»، حيث حكم فيها عليهم بالسطحيين. لقد بحث بشكل موسع قابلية القرآن للفهم، وأن ظاهر القرآن حجة، كما عمل على الرد على شبهات الأخباريين. ومن بين النقاط التي أوردها في الاستدلال على قابلية القرآن للفهم دون الحاجة إلى الحديث:

١ـ لقد ذكر القرآن أن نفراً من الجن استمع إلى النبي الأكرمﷺ وهو يتلو القرآن، فاستوعب ذاك النفر من الجن معاني الآيات وما يدعو إليه القرآن من مفاهيم التوحيد...، فحمل ما فهمه إلى قومه ليدعوهم إلى الإيمان بالقرآن وبالنبي الجديد. فيتساءل الشيخ كاشف الغطاء: كيف غدا القرآن قابلاً للفهم بالنسبة إلى الجن، من دون أن تكون هناك حاجة للحديث، بينما الإنسان لا يمكنه فهم القرآن وقد أنزل القرآن بلسانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾. وفوق كل هذا إنما بعث القرآن لهداية الإنسانية؟

٢ـ ولا يقف استدلال كاشف الغطاء عند هذه النقطة فقط، بل يتساءل مجدداً: إذا كان القرآن قد دخل في حوار مع اليهود والنصارى، وحاججهم، ودعاهم إلى الإسلام، وإلى الاعتقاد بكل ما جاء به القرآن، فكيف لأحد منا أن يأتي ويقول: إن القرآن غير قابل للفهم. فإذا كان كذلك فدعواه مناقضة للغرض، ولا يصح منه الاحتجاج عليهم؟

٣ـ إن إعجاز القرآن يكمن في بلاغته وفصاحته، وكلاهما يرتبط بمعانيه، فسلاسة ألفاظه وجمالها وحسن نظم عباراته بحيث يصبح معناه واضحاً، فالألفاظ إنما تخدم المعاني. وإذا كانت تلك المعاني بدون أن تنضم إليها الأخبار غير قابلة لفهم البشر فإن القول بإعجاز القرآن يصبح لغواً وباطلاً.

٤ـ في حديث «أن النبيﷺ كان يتلو ما ينزل عليه من القرآن على رؤوس المنابر وعلى عامة الناس من دون أن يفسِّر لهم»[٦].

٥ـ يقول الشيخ كاشف الغطاء: «ولا ثمرة لنزول القرآن في بيان الأحكام؛ لأن الحاجة إلى الإمامعليه السلام في تفسير كل آية منه تقتضي أخذ الحكم من الإمامعليه السلام، ولو كان الحال كذلك لكان من أعظم ما يعيبه أرباب الملل على المسلمين، ويشنعون به غاية التشنيع، وأن قرآنهم لا يفهم ولا ينتفع به، وأنه مخالف لجميع كتب الله»[٧].

إن استدلالات الشيخ كاشف الغطاء وباقي علماء الأصول الإماميين قد أضعفت جبهة الأخباريين، وحكمت عليها بالتراجع من دائرة النفوذ في أوساط الشيعة الإمامية، الا أننا لا نستطيع القول: إن جذور الأخباريين قد اجتثت بشكل نهائي، حيث إننا لازلنا حتى الوقت الحاضر نجد تأثيراً لفكر الأخباريين على بعض الأفراد من الشيعة، وإن كانوا لا يصرِّحون باتباع الأخباريين، لكن اعتقاداتهم بأن القرآن في غياب المعصوم غير

قابل للفهم، وأن لا أحد يحق له تفسير القرآن، دليل على توجههم الأخباري، وانتهاجهم لدعوات أسلافهم"[٨].

عودة إلى مطارحات الأخباري

إن صديقنا المحترم السيد «تكيي، جوادي» ومَنْ يشاركونه المنهج يفكرون بعقلية الأخباريين ويقولون بعقيدة الأصوليين.

كتب السيد تكيي: «كان على النبي أن يبيّن للناس بلسانه وبيانه مفهوم الآيات القرآنية ومعانيها»[٩].

وهي دعوى تصرح بأن القرآن الذي جعله الله قرآناً مبيناً غير مفهوم ولا تفهم معانيه، وأن النبي هو الذي يبينه ويفسر معانيه. وهي دعوى تحمل في ذاتها ما يناقضها، بالإضافة إلى مخالفتها لآراء كبار المفسرين وعلماء الاتجاه الأصولي الذي يقول بأنه يعتقد بمذهبه. كتب الشيخ الطوسي، الذي يعتبر من كبار مفسّري الشيعة الإمامية، في كتابه «التبيان»، في ذيل تفسير الآية الشريفة: **﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾** (النساء: ٨٢): «هذه الآية تدل على أربعة أشياء: **أحدها:** على بطلان التقليد وصحة الاستدلال في أصول الدين؛ لأنه حث ودعا إلى التدبر، وذلك لا يكون إلا بالفكر والنظر، **والثاني:** يدل على فساد مذهب مَنْ زعم أن القرآن لا يفهم معناه إلا بتفسير الرسول‌صلى الله عليه وآله له من الحشوية والمجبِّرة؛ لأنه تعالى حثّ على تدبُّره ليعلموا به»[١٠].

وفي ذيل نفس الآية ضمن تفسيره «مجمع البيان» كتب الشيخ الطبرسي مقتفياً أثر الشيخ الطوسي فقال: «وهذه الآية تضمنت الدلالة على معان كثيرة، منها: بطلان التقليد وصحة الاستدلال في أصول الدين؛ لأنه دعا الى التفكر والتدبر وحثّ على ذلك، ومنها: فساد قول مَنْ زعم أن القرآن لا يفهم معناه إلا بتفسير الرسول‌صلى الله عليه وآله من الحشوية وغيرهم؛ لأنه حثّ على تدبره ليعرفوه»[١١].

وأيد العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي كلاً من الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي، وشد على رأيهما بقوله في الميزان: وقد تبين من الآية **أولاً:** أن القرآن مما يناله

الفهم العادي؛ **وثانياً :** أن الآيات القرآنية يفسّر بعضها بعضاً»[١٢].

فتبين من خلال كل مَنْ استدللنا بآرائهم أن اعتراض السيد تكيي على قولنا : إن القرآن قابل للفهم لم يكن اعتراضاً على شخصنا فحسب، بل هو ضمناً اعتراض على أقوال وآراء كبار علماء الشيعة الإمامية، ومخالفة صريحة لمباني الاتجاه الأصولي، الذي يدّعي أنه من أتباعه ومقلديه!!

الأخذ ببعض مغالطات الأخباريين

ليست مغالطات الخصم دائماً ممّا لا يقبل ويردّ بقوة، فقد يصادف أن تكون مغالطات المخالف حجة عليهم، ودليلاً يؤخذون به.

فرغم زعم الأخباريين أن القرآن غير قابل للفهم، وأنه لابد من المعصوم لتفسير القرآن وفهم ظاهره، إلا أنهم يجدون أنفسهم مدفوعين إلى الاستدلال على حقانية قولهم ببعض الآيات التي لم تدل الأحاديث على معناها، فكيف فهموا معنى تلك الآيات ولا حديث يظهر معناها؟!

وقد وقع في نفس التناقض صديقنا السيد تكيي. فلكي يثبت أن القرآن لا يمكن فهمه إلا ضمن الأحاديث وكلام المعصوم استدل بالآية القرآنية: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٤٤). ولم تكن هذه المرة الوحيدة، بل لقد كرر استدلاله بنفس الآية مرات عديدة، من دون أن يرفق الآية بحديث يفسّر معناها، ويرجع ظاهر خطابها الى إثبات غرضه، بل اكتفى بذكر الآية، وهي طريقة تخالف مبناه ومبنى مَنْ يقتفي أثرهم من الأخباريين. والأكثر عجباً أنه لبيان معنى الآية ذهب إلى أقوال أشخاص مثل: الراغب الأصفهاني، ومحمد بن جرير الطبري، وابن كثير الدمشقي، على رغم أن عقيدته هي: «وجب على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن يبين معاني الآيات ويفسّرها بلفظه ومعناه»[١٣].

وكان عذر السيد تكيي في هذا التناقض قوله: «إن إحدى الطرق العلمية في بيان صحة الرأي للمخالف عرضه على أهل الخبرة ومقارنة رأيهم بآراء المخالفين»[١٤].

و السؤال الموجَّه إلى السيد تكيي: ألا يُعدّ الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي

والعلامة الطباطبائي من ذوي الخبرة؟ وإذا كان يقول بخبرتهم ومعرفتهم بالأمر فلماذا يخالفهم ويقول بعكس مذهبهم، فهم جميعاً متفقون على أن القرآن قابل للفهم دون حاجة إلى الحديث، وقد استدلوا بأكثر من آية من القرآن؟!

خلاف حول معنى الآية الشريفة: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

لقد كانت الآية قيد الدرس محطة مهمة في استدلالات السيد تكيي على طول كتاباته، وذلك لإثبات كون القرآن غير قابل للفهم إلا من طريق المعصوم، رغم أنه ورد في الآية معنيان:

الأول: إن الغرض من قوله تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ تبيين وظيفة النبي في أنها تفسير وتوضيح معاني الآيات القرآنية.

الثاني: إن وظيفة النبيﷺ أداء وتبليغ القرآن بشكل واضح وعلني لجميع الناس، وذلك بعد أن كانت الآية: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾ (النور: ٥٤) قد حصرت وظيفة النبي الأكرمﷺ في الإبلاغ فقط.

وقد استغرب السيد تكيي أن يكون أحد من العلماء قد قال بالمعنى الثاني، بينما الثابت أنه قول العديد من علماء السنة في كتبهم[١٥]، كما تبناه العديد من كبار علماء الشيعة. فقد ذكره السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى، وذلك في كتابه «الذريعة إلى أصول الشيعة»، حين قال: «إن المراد هاهنا بالبيان التبليغ والأداء، حتى يكون القول عامّاً في جميع المنزّل»[١٦].

أما قولنا: إن المراد بـ «لتبين» الإبلاغ والأداء، ولم نقُلْ بالتوضيح والتفسير، فقد أجاب السيد علم الهدى بشكل بين حيث قال: «أما لماذا قلنا أن «لتبين» بمعنى الأداء والتبليغ، ولم نقل بأنها بمعنى التوضيح والتفسير؟ فدليله أن متعلق «لتبين» كل القرآن، لتبين للناس ما نزل إليهم، ولم يثبت أن النبي الأكرمﷺ قد فسَّر كل القرآن، بينما الثابت مطلقاً أنه قد بلَّغ كل القرآن وأدّاه للناس»[١٧].

لكن السيد تكيي رد هذا الرأي بشكل يسفر على قلة بضاعته في علم الأصول، فقال: إن الآية «لتبين» جاءت بمعنى التبيين بشكل عام، وجاء تفسيره للآيات في الأحاديث

ليخصص ذلك العموم[١٨].

فهو قد غفل أن القاعدة في علم الأصول ترى أن «تخصيص الأكثر» مستهجن، ولا يتناسب هذا وكلام الله سبحانه وتعالى. كما أن سيرة النبي الأكرمﷺ العملية لا تتوافق وهذا التخصيص، فهل يقبل أن يأمر الله تعالى نبيهﷺ بأن يبين بمعنى يفسِّر كل القرآن للناس، بينما هو قد قام بتفسير بعض القرآن؟!

ولوكان هناك تخصيص من طرف النبي الأكرم للعموم الذي قالت به الآية لكان أولى أن نقول: «تخصيص الأقل»، بمعنى أن يكون النبي الأكرمﷺ قد فسَّر وأظهر معنى أكثر القرآن، ولم يبقَ إلا القليل. ولكن أين هو هذا التفسير والتفصيل لأكثر القرآن؟! فلا الشيعة يقولون بأن لديهم هذا التفسير، ولا السنة يدعون ذلك، ولا أظن أن السيد تكيي له علم بذلك، فقد ذكر في كتاباته أنه «لا يوجد في أيدينا تفسير من هذا النوع، وهو قول واضح وفاصل»[١٩].

لقد ادعى السيد تكيي في كتابه أن القول بأن المراد من «تبيين الآيات» الأداء والإبلاغ الواضح لا يتناسب ولغة العرب، وقد كانت غفلته، أو قل زلته هذه، هدية ساقها إلينا، ما كنا نتوجه إليها لولا عطفه وتلطفه بنا.

فـ «بيان» و«تبيين» من مصدر واحد، كما ذكر ابن منظور في «لسان العرب»، والجوهري في «صحاح اللغة»، وجاءت كذلك في «المنجد»، والسيد تكيي قد ذكر هو نفسه لـ «تبيين» معنيين، حيث كتب يقول: «البيان في كتب اللغة يكون بمعنى توضيح المعنى وتفسيره، وقد يكون كذلك بمعنى الأداء فقط، كما جاء في سورة الرحمن: ﴿**خَلَقَ الإنسَانَ * عَلَّمَهُ البَيَانَ**﴾[٢٠].

لكن ننبه صديقنا إلى أن «تبيين» لها نفس المعنيين؛ فقد تكون بمعنى التفسير وإظهار المعنى؛ كما تكون بمعنى الأداء والإبلاغ، بلحاظ أن «بيان» و«تبيين» من مصدر ومعنى واحد، فيصبح غريباً كل ما صدر من صديقنا من إهانة ورمي بالجهل ووسم بالتهمة لنا ولمن كان شاركنا الجلوس معه، وفعلاً صدق مَنْ قال: رحم الله مَنْ عرف قدره ولم يتعدّ حدّه.

ولو افترضنا أننا قلنا بخلاف ما قال به أرباب الصنعة، فذكرنا أن «تبيين» لا

تحمل سوى معنى «التفسير والتوضيح»، لألزمنا قبول أن القرآن الكريم مبهم، ووجب على الرسول الأكرمﷺ تفسيره وتوضيحه، وهو ادعاء يخالف الكثير من الآيات القرآنية نفسها، التي تصرح بأن القرآن قد فسَّر نفسه بنفسه، فقد قال تعالى:

- ﴿قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(البقرة: ١١٨).
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٦٦).
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٣).
- ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).
- ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦).
- ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ١٨).
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨).
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون﴾ (النور: ٦١).
- ﴿انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ﴾ (المائدة: ٧٥).
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٨٩).

والآيات مثلها كثيرة لا نستطيع سردها كلها في هذا المقام. فمع وجود هذه الآيات التي تتحدث عن أنّ القرآن بيَّن نفسه بنفسه، وفسَّر مراد خطابه بنفسه، لو قلنا: إن النبي الأكرمﷺ قام بتفسيره لكان فعل النبي تحصيلاً للحاصل.

ولعل هناك حكمة حيث إن النبي الأكرمﷺ إنما فسَّر مجملات القرآن، أمثال: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ و﴿آتُواْ الزَّكَاةَ﴾، وليس أنه قام بتفسير شيء كان غامضاً وبعيداً عن الفهم. ألم تسمع للقرآن وهو يكرِّر أربع مرات: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧ـ ٢٢ ـ ٣٢ـ ٤٠).

وخلاصة القول: إنه رغم كون لفظ «تبيين» قد أتى في الآية على وزن «تفعيل» إلا أن مصدرها اللغوي «بان يبين»، وهو يعني لغة «ظهر، يظهر».

وإظهار الخطاب يكون إما عن طريق الإبلاغ والأداء، وإما بتوضيحه وتفسيره. وفي كلا الموردين لابد من تتبع السياق الداخلي للخطاب الذي أتت فيه «تبين» ليعلم أي المعنيين هو المراد. وكما رأينا فقد اختار بعض علماء المدرستين المعنى الأول في ما يخص «تبيِّن»

الواردة في (سورة النحل: ٤٤)، بينما اختار السيد تكيي المعنى الثاني، إلا أنه وبلحاظ القرائن الداخلية والخارجية تبين أن المراد بـ «تبيّن» المعنى الأول، خصوصاً إذا أضفنا السياق الخارجي للآية، فقد ورد نفس اللفظ في نفس السورة، فقد قال تعالى: ﴿**تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (النحل: ٦٣ ـ ٦٤).

فقد بينت الآية أن الرسولﷺ قد أمر بأن يبين للأمة ما اختلفت فيه، بأن يتلو عليهم الآيات التي اختلفوا حولها، ولا يوجد مصدر أو خبر موثّق يشير إلى أن النبي الأكرمﷺ قد عمل على تفسير وتوضيح الآيات التي تدور حولها خلافات الأمة.

التفسير الإرشادي

قسم علماء الأصول الأحكام إلى: إمضائية؛ وتأسيسية.

فالإمضائية هي تلك الأحكام التي توصّل إليها العقلاء، ووجدوا حسنها وقبحها، من دون أن يستندوا في إدراكهم لها إلى الشرع، كحسن أداء الأمانة، وقبح الخيانة، فجاء الشارع وأقرّهم عليها وأمضاها.

وأما الأحكام التأسيسية فهي الأحكام التي لم يتوصل العقل إلى حسنها أو قبحها إلا بواسطة الشرع، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وما إلى ذلك.

وتجري نفس القوانين في معرفة القرآن. فالآيات المجملات عهد الى النبيﷺ تفصيلها وتفسيرها للناس. فقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**﴾ آية مجملة، وتفصيلها في عهدة النبيﷺ، فهو الذي يبيّن قولاً وفعلاً شكل إقامة الصلاة، وزمانها، وليس لأحد أن يأتي بتفصيل للمجملات مهما كانت معاني ألفاظ الآية ظاهرة وفصيحة. لكن ليس كل القرآن مجملاً. وإذا قام النبي الأكرمﷺ بتفسير بعض الآيات غير المجملة فتفسيره إنما هو من باب إرشاد الأفهام إلى نحو درك معانيها وبيان ألفاظها، وإلا فما هو الغرض من قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢).

فإدراك عدم تواجد تعارض وتناقض في القرآن فرع فهمه وإدراك معانيه، فالمطلوب أولاً التدبر في كل القرآن حتى يقطع بعدم وجود أي اختلاف أو تناقض، وبعد ذلك يستطيع أن يفهم كل القرآن دون الرجوع إلى الأحاديث، وما قام به النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من تفسير لبعض الآيات الخارجة عن دائرة المجملات إنما هو من باب التفسير الإرشادي، فالعقل السليم يستطيع التوصل إلى نفس المعنى، ولو كان غير هذا لما طلبوا منا ومن كل مسلم عاقل أن يعرض الأحاديث على القرآن، فما وافقه أخذوا به، وما اختلف معه أعرضوا ونأوا عنه.

وفي هذا السياق نذكر قول صديقنا السيد تكيي، حيث قال: «إنه طبقاً لتفسير النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وخلافاً لما فهمه أوائل الأصحاب، فإن المراد بلفظ الظلم الذي جاء في الآية ٨٢ من سورة الأنعام ليس كل مصاديق الظلم، فالظلم في الآية ليس يراد به العموم، ولكن تم تخصيصه بحيث عرف بأنه ظلم خاص، وهو الشرك»[٢١].

و الجواب هو أن الآية ومن خلال السياق بينت أن المراد بالظلم الشرك، ولا يحتاج إدراك هذا المعنى إلى تخصيص. فالآية كانت ضمن محاجة إبراهيم عليه السلام لقومه، ولهذا نقرأ في تفسير الطبري «أن سلمان الفارسي(رضي الله عنه) قال في معنى الآية: هو الشرك بالله تعالى». ونفس هذا المعنى روي عن أبي بكر، فقد فسر «بظلم» بأنه «بشرك»؛ وكذا قال حذيفة، وابن عباس، وأبيّ بن كعب»[٢٢]، دون أن ينقل أي واحد من هؤلاء ذاك المعنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أو ينسبوه إليه.

فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله قد فسر معنى الظلم في الآية لبعض أصحابه الذين لم يدقّقوا في معناه، وأرشدهم إلى أنه الشرك، فهذا لا يعني أن الآية غير واضحة، ولا يمكن فهم أن الشرك هو المراد بالظلم هنا، فتفسير النبي صلى الله عليه وآله إنما هو تفسير إرشادي (إمضائي).

ولابد من الإشارة إلى أن تفسير النبي صلى الله عليه وآله للظلم بالشرك إنما هو إرشاد منه صلى الله عليه وآله إلى تفسير القرآن بالقرآن، فقد جاء في آية أخرى ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان: ١٣)، ولعله الإرشاد الذي غاب عن السيد تكيي ولم يتوصل إليه. وحريٌّ بنا هنا أن نشير إلى ما أورده العلامة الطباطبائي في مقدمة الميزان: «قال علي عليه السلام يصف القرآن، على ما في النهج: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض». هذا هو الطريق المستقيم والصراط

السويّ الذي سلكه معلّمو القرآن وهداته»[٢٣].

فحسب قول العلامة أهل البيت عليهم السلام هم الآخرون قد أرشدونا إلى تفسير القرآن بالقرآن وفهمه من خلاله، فقد قالوا بعرض الأحاديث على القرآن. وبحسب قول الشيخ وحيد البهبهاني «القرآن كلام الشارع القطعي سنداً ومتناً، بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنه متن كلام الشارع؛ لاحتمال كونه كلام الراوي، وأنه ليس من المعصوم أصلاً»[٢٤].

إن الاختلاف الحاصل بيننا وبين السيد تكيي هو في الوعي التام لحجم معنى الألفاظ، فهو يرى أن الأحاديث النبوية في حكم واحد، ولم يفرق بين تفسير المجملات وبين تفسير ما سواها، بينما نعتبرها ـ ما عدا الأحاديث التي فسّر فيها النبي الأكرم مجملات الآيات ـ من باب التفسير الإرشادي، وكلُّ ذي لُبٍّ قادرٌ على الوصول إلى نفس المعنى.

إطلالة على بعض النقاط الدقيقة في القرآن

نحن نوافق أسلافنا القول بأن القرآن قابل للفهم، فهو سهل واضح المعاني، تبيان وبيان، نور مبين، كما أخبر هو عن نفسه:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧ ـ ٢٢ ـ ٣٢ ـ ٤٠)؛

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)؛

﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨)؛

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾ (النساء: ١٧٤).

وإلى جانب بيانه وتيسيره للفهم «تبيينه» فإن للقرآن امتيازات متنوعة، إنْ على صعيد الاستعمالات اللغوية، أو على صعيد طرق عرض المعاني. وهذه الامتيازات تتلاقى وبيانه وتبيينه. وهو الشيء الذي لم يقبله السيد تكيي البتة، بل سعى إلى التشهير بنا ليثبت اعتقاده الواهي بأن القرآن غير قابل للفهم، في حين أن تواجد التبيين وتيسير الفهم مع الامتيازات والخصوصيات البلاغية ليست مقتصرة على الكلام الإلهي فحسب، بل حتى الكلام العادي الذي يتواصل به الأفراد في حياتهم قد يراعى فيه نفس القانون، فأنت

حين تقول لشخص: «لقد زارني البارحة في بيتي كلٌّ من السيدين حسن وحسين» فإن المخاطب بطبيعة الحال لن يلقى صعوبة في فهم هذا الخطاب، وسيكون بيّناً لديه، لكن إذا دققنا في هذا الخطاب الذي ظهر سهلاً مبيناً فستجد أننا استعملنا نكات تجعل الكلام يحمل بعض الامتيازات: فقد تم تقديم اسم حسن على اسم حسين، هذا التقديم الذي نكون قد راعينا فيه الشرف كأن يكون حسن أشرف من حسين لاعتبارات، أو نكون قد راعينا فيه سنّ كليهما فحسن أكبر من حسين، أو راعينا فيه اعتبارات أخرى قد يتوصل إليها المخاطب نفسه، وقد يحتاج إلى مزيد تفكر وقراءة جميع الاعتبارات للخلوص إلى سبب التقديم والتأخير.

فهل إخضاع الكلام لاعتبارات قد تكون مستعملة في الاستعمالات اللغوية العادية من شأنها أن تجعل الكلام الذي بدا لنا مبيناً وسهلاً كلاماً معقّداً وصعب الفهم أم أن تلك الاعتبارات ليست مانعاً من الحفاظ على بيان الكلام وتبيينه؟!

نحن نقول: إن بيان القرآن وتبيينه يتوافق مع امتيازاته البلاغية وخصوصياته في الفصاحة والبيان. وهذه الامتيازات يمكن الوصول إليها بشكل تدريجي وبالتدبّر، كما أننا لا نملك أن نقول: إن هذه الامتيازات وردت فقط في الأحاديث المنقولة عن النبي الأكرمﷺ أو عن المعصومينعليهم السلام، بل هي من الأسرار التي تحفظ للقرآن خلوده وعالميته. وفي هذا الصدد نجد أمير المؤمنينعليه السلام يقول: «لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه»[٢٥].

ونحن لا نجد من حاجة لذكر ما طعننا به السيد تكيي، فلا نريد مزيداً من تكدير الأجواء على قرائنا الأعزاء، بل نسعى إلى تقديم ما يزيدهم فهماً للقرآن وتعلقاً بعجائبه البلاغية وامتيازاته اللغوية. ففي سورة يوسفعليه السلام، حين اتهم «بنيامين» شقيق يوسف بالسرقة تفاهم إخوته فيما بينهم، وأرسلوا أخاهم الكبير ليخبر أباهم بما وقع، ولكنهم عبّروا عما اتهم به شقيق يوسفعليه السلام بشكل عجيب، فقد قالوا: **﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ﴾** (يوسف: ٨١)، فهم لم يقولوا: إن أخانا قد سرق، بينما لما كانوا في حاجة إلى الكيل، ولم يكن أمامهم سوى إحضار بنيامين معهم، توسلوا بأسلوب آخر مع نفس الشخص: **﴿يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ...﴾** (يوسف: ٦٣)، ليظهر

القرآن إلى أيّ قدر كان إخوة يوسف مرتبطين بالماديات، وكم كانت منفعتهم الشخصية مقدمة على أية علاقة أخوة أو علاقة أبوة.

لقد نظر السيد تكيي الى الجوانب البلاغية في القرآن، ورآها تحمل أسراراً كثيرة، فاعتقد أن سهولة فهم القرآن وتيسير فهمه للناس يتناقض وهذه الجنبة البلاغية للقرآن، فحكم على رأينا بالخطأ وعدم الصواب. وهنا لا نجد مفراً من إرجاعه إلى ما أدلى به العلامة الطباطبائي في الميزان، حيث قال: «ليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، كيف وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعهودة من متشابه القرآن، كالآيات المنسوخة، في غاية الوضوح من جهة المفهوم...»(٢٦).

وأضاف صاحب الميزان في نقده لبعض التفاسير قائلاً: «ولازم ذلك ـ كما أومأنا في أوائل الكلام ـ أن يكون القرآن الذي يعرف نفسه بأنه هدى للعالمين، ونور مبين، وتبيان لكل شيء، مهدياً إليه بغيره، ومبيناً بغيره، فما هذا الغير وما شأنه؟! و بماذا يهدى إليه؟! وما هو الملجأ والمرجع إذا اختلف فيه؟! وقد اختلف واشتد الخلاف...»(٢٧).

وفي نفس الوقت الذي بين العلامة الطباطبائي وضوح القرآن وسهولة فهمه أتى برواية عن النبي الأكرمﷺ أنه قال: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن...، لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه...»(٢٨).

فالعلامة يؤكد على بيان وقابلية فهم القرآن مع وجود الجانب البلاغي، وهو الجانب الذي يحفظ له إعجازه وديمومته، وهي النقطة التي أنكرها السيد تكيي ومَنْ يشاركونه الرأي.

القرآن بين التلاوة والتدبّر

أشرنا مراراً إلى أن للقرآن جنبة بلاغية تستدعي منا حسن التدبر وبذل الفهم. فهي نقاط تكتشف معانيها بشكل تدريجي وبالتدبر فقط. ومن بين هذه النقاط العجيبة والرائعة في القرآن أنه كلما أراد الحديث عن نزول الغيث استعمل عبارة «ماء بقدر»،

كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاء مَاء بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً...﴾ (الزخرف: ١١)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ﴾ (المؤمنون: ١٨).

وقد فسَّر القدماء قوله تعالى: «بقدر» بمعنى «حسب الحاجة»، والذي لا يمكن أن يكون في حالات السيل وهطول الأمطار الغزيرة التي تسبب فياضانات وسيولاً جارفة، كما لا يكون في حالة شحّ السماء وقبضها، وهو تفسير مناسب بلحاظ الوقت، حيث لوحظ فيه الأمطار العادية، وحسب كل منطقة.

لكن علماء اليوم توصلوا إلى أن «بقدر» يعني «أن مقدار الأمطار التي تحتاجها الأرض محدد وثابت»، بمعنى أنه لا يرتبط بمنطقة دون أخرى، بل احتياج الأرض بشكل كلي، بغض النظر عن المناطق. وقد أشرنا إلى أنها من النقاط التي توصل إليها علماؤنا حديثاً، فإذا أمطرت السماء طوال السنة في منطقة قليلاً، ثم أمطرت في منطقة أخرى بشكل أكثر، فإنه يحصل التوازن بالنسبة للقدر الذي تحتاجه الأرض؛ لأن حاجة الأرض (كوكب الأرض) محددة وثابتة. وكما عادة السيد تكيي فقد كذَّب قولنا، وقال: إن قوله تعالى: «بقدر» و«بقدر معلوم» لا توحي بأن المقدار الذي تحتاجه الأرض ثابت وقار[٢٩].

ولكي يثبت معجزة القرآن في ما يخص المطر ذهب إلى الاستدلال عليها من طريق آخر، فهو يرى أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا﴾ (الفرقان: ٥٠) يعني أدار بينهم المطر حتى يعتبروا، ففسَّر «صرّفنا» بمعنى «أدرنا»، أي جعلها دوّارة عليهم، ولكي يزيد من قوة استدلاله استحضر رواية الكافي[٣٠].

لكن السؤال: هل جعل المطر دوّاراً عليهم دليلٌ كافٍ على أن مقدار الأمطار في السنة ثابت ومعين؟ وهل استخدام عبارة «بقدر» لإثبات مقدار الأمطار أصح أم استخدام عبارة «صرّفنا»؟ ولابد من ملاحظة مسألتين في ما يخص الغيث الذي تتلقاه الأرض كل سنة: يمكن أن تعرف منطقة الجفاف وانعدام المطر طيلة سنة كاملة، وتعرف منطقة أخرى في نفس السنة هطول الأمطار حتى تمتلئ وهادها ووديانها، فهي مسألة طبيعية، بحيث إن ما نقص في المنطقة الجافة زيد وأضيف في المنطقة الممطرة، ليصبح المجموع المقدار المعين والثابت الذي تحتاجه الأرض خلال كل سنة، وهذا ما تثبته كذلك رواية

الكافي التي أراد الاستدلال بها على رأيه، حيث تقول الرواية: «صرف عنهم ما كان قدّر لهم من المطر في تلك السنة إلى غيرهم». فيلاحظ أن الرواية استعملت «قدر»، والتي تعني المقدار المعين القارّ، كما استعملت «صرف» التي تعني أنه صرفها من جهة إلى جهة، لتهطل هنا وهناك، ولا أرى سبباً يدفع بالسيد تكيي إلى أن يقبل الاستدلال بـ «صرّفنا»، ولا يقبل بـ «قدر» دليلاً للمسألة؟ ولعل أقوال الأوائل كانت عن معرفة وعن وعي حين قالوا: «ليس المهم أن تنقل الحديث، بل الأهم أن تفهم الحديث، وترويه وأنت تدري محتواه، وتفهم معناه، فقد قال الإمام علي عليه السلام: رواة الحديث كثير، ورعاته قليل».

الهوامش

(١) احياء علوم الدين ١: ٤٤.

(٢) تحليل المباني ٢: ٢.

(٣) الفوائد الطوسية: ١٨٦، طبعة قم.

(٤) الحدائق الناضرة ١: ٢٧، طبعة النجف.

(٥) الفوائد الحائرية: ١٧٢، طبعة طهران.

(٦) العديد من الأحاديث التي أشار إليها الشيخ الوحيد البهبهاني موجودة في تفاسير وجوامع أحاديث الإمامية، نذكر من بينها:

قال النبي‏صلى الله عليه وآله: «إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ٢٧، ط لبنان). قال الإمام الصادق‏عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (الأصول من الكافي ١: ٦٩، ط طهران). قال الإمام الباقر‏عليه السلام: «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده» (وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الطبعة الجديدة).

(٧) يرجع إلى رسالة «الحق المبين»: ١٨ إلى ٢٦، الطبعة الحجرية، باهتمام الشيخ أحمد الشيرازي.

(٨) المصدر نفسه: ٢٤.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) قد يهمس البعض بالقول: إنه مادام القرآن لم يذكر عدد الركعات لكل صلاة وما يتعلق بالصلاة من المبطلات والمستحبات وغيرها فإن القرآن غير قابل للفهم. وهي نتيجة مقدماتها باطلة، فالقرآن لم يتحدث عن الجزئيات، وإلا وجدنا فيه خريطة كل بلد وتاريخها، وإنما تحدث عن الكليات، والجزئيات لها مكانها الذي يرجع إليه لأخذها.

(١١) تحليل المباني ١: ٤.

(١٢) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤٥١، الطبعة الحجرية.

(١٣) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ١٧٣، ط بيروت.

(١٤) الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٧، ط طهران.

(١٥) تحليل المباني ٢: ١٠ ـ ١٢.

(١٦) المصدر نفسه ١: ٤.

(١٧) المصدر نفسه ٢: ٩.

(١٨) للمثال: يرجع إلى كتاب المعتمد لأبي الحسن البصري المعتزلي ١: ٣٩٤، ط بيروت، وكتاب التسهيل لعلوم التنزيل، لابن الجزي ٢: ١٥٤، ط بيروت.

(١٩) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٦٧، انتشارات جامعة طهران.

(٢٠) حتى تبين للناس كل ما أنزل إليهم.

(٢١) رفع الاشتباه ودفع الافتراء: ٣ ـ ٤.

(٢٢) تحليل المباني ٢: ٦.

(٢٣) المصدر السابق ٢: ٩.

(٢٤) المصدر السابق ١: ١٢.

(٢٥) المصدر السابق ٢: ٥.

(٢٦) الطبرسي، جامع البيان في تأويل آي القرآن ٧: ٢٥٦ ـ ٢٥٨. ط مصر.

(٢٧) الميزان ١: ١٠، مقدمة الكتاب.

(٢٨) الفوائد الحائرية: ١٧٣.

(٢٩) نحن لا نريد بهذا القول ـ والعياذ بالله ـ أن النبي الأكرم والأئمة الأطهار ليس لهم اطلاع ومعرفة بهذا، ولكن لأن الأحاديث المروية عنهم لم تُشِرْ إلى الجوانب البلاغية فمعناه أنهم أوكلوها إلى التدبُّر، وأن ينظر فيها أهل الاختصاص عبر كل زمان. وهذا ما أشرنا إليه بقولنا: إن تفسير القرآن قد وكل به العلماء والمفسرون المقتدرون، وهي النقطة التي لم يفهمها ـ للأسف ـ السيد تكيي.

(٣٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٨.

الفقه الإسلامي
بناءات العلاقة مع الحقل الخارج ـ ديني

الشيخ صادق لاريجاني(*)
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة

نشر في العدد الأول من مجلة «نقد ونظر» الموقرة، وتحت عنوان «اقتراح»، كلام لفضلاء ومحققي الحوزة العلمية والجامعة في ما يخص أصول الاجتهاد، وارتباط تحول العلوم بالاجتهاد، وكيفية إمضاء بناء العقلاء، ومسائل من هذا القبيل. وقد أخذت هذه الحوارات حجماً مهماً من المجلة وتضمنت نقاطاً صغيرة وجديرة بالاهتمام. وفي نفس الوقت لوحظت فيها أحياناً بعض الهفوات المنطقية، والتحليلية، والتاريخية، البيِّنة. ولا يتَّسع المجال لنقد ودراسة كل هذه المجموعة؛ لأن تنقيح كل واحدة من الأفكار التي طرحت بحاجة إلى المزيد من التأمل والنقد والدراسة. والذي بين يديك هو دراسة نقدية مختصرة لبعض الآراء والمقترحات المذكورة في تلك المقالة، أتمنى أن تساعد على تطوير هذه الأبحاث وتبيان حدودها. والإشكال الأساسي الوارد على كل تلك المقالة، ولابد من الإشارة إليه قبل التعرض للموارد الخاصة، هو عدم الوضوح والإجمال في السؤال، وأحياناً في الجواب. وفي بعض الأسئلة كان إجمال السؤال إلى حدٍّ انتفى معه الاشتراك بين جوابين، أي إنهما لم يجيبا عن موضوع واحد. وعلى سبيل المثال: حدث ذلك في مسألة تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعية، والذي يتضح بقليل من التأمل.

(*) أحد الفقهاء البارزين، ومن أبرز أساتذة الفكر والفلسفة، رئيس السلطة القضائية في إيران. يعدّ أحد أبرز نقاد بعض التيارات الإصلاحية.

١. الاستنباط الفقهي والنظريات غير الدينية

كان السؤال الأول الذي طرح في الاقتراح هو «ما هي العلاقة بين النظريات الفلسفية والكلامية والعلمية وبين استنباط الأحكام الفقهية؟ وما هي العلوم الضرورية للاجتهاد؟». وقد أجيب عنه من قبل المشاركين في الحوار. وكلٌّ منهم أشار إلى جانب من المسألة. وبصورة عامة فإن الأجوبة مجملة، وبعضها مغلوطة جداً. فقد قال الدكتور كرجي في الإجابة عن السؤال: «...إذا كان المقصود هل أن لتلك العلوم ارتباط مباشر بعلم الفقه، كارتباط علم الأصول؟ فالجواب: كلا، لأنه بدون علم الأصول، وكيفية استنباط الأحكام الفقهية، لا يمكن الاستنباط، أما تلك العلوم فليست كذلك»[1].

والذي يُفهم من الجواب المذكور أن ارتباط العلوم الأخرى بالفقه ليس كارتباط علم الأصول بالفقه، أما علم الأصول فله ارتباط مباشر، لكنه لا يبين بالتالي هل أن للعلوم الأخرى ارتباط مباشر مع الفقه أم لا، إلا أن نأخذ مفهوم كلامه. وإذا كان الجواب بالإثبات ففي هذه الحالة يصبح كلامه الثاني بلا معنى، حيث قال: إنه بدون هذه العلوم يمكن الاستنباط الفقهي؛ لأن الارتباط غير المباشر هو بالنتيجة نوع توقف واستناد، ولذا لا يتحقق لدينا استنباط فقهي صحيح بدون تنقيح تلك المباني.

وبناء على ذلك فإن تقسيم الارتباط إلى مباشر وغير مباشر، وإن كان مفيداً في معرفة نوع المقدمات، لكن ليس له تأثير في أصل البحث حول وجود ارتباط، كما أنه لا يمكن الاجتهاد الصحيح بدون تنقيح تلك المقدمات.

وقد ذكر في مقطع آخر من كلامه: «..وإذا كان المقصود أن من لم يكن معتقداً بعقائد صحيحة مبنية على مسائل مختلفة، وفي علوم مختلفة، ومنها: الفلسفة، والكلام هل يتمكن من الاجتهاد الصحيح؟ فالجواب: نعم، بل إنه يصلح أن يكون حجة لنفس المستنبط، بشرط أن يكون اجتهاده مبنياً على القواعد الصحيحة للاستنباط، كأن يستفيد من النصوص وظواهر الكتاب والسنة، ويراعي قواعد الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، وغيرها، ويعمل بالأصول والأمارات المعتبرة، ويستعمل كلاً منها في موضعه. وإذا كان المقصود هل أن اجتهاد المجتهد في الفرض المتقدم حجة على الغير أم لا؟ فالجواب: إنه لما كانت العدالة شرطاً في مرجع التقليد فلا يصح لآخر

تقليده، أو يختاره للقضاء والحكم...»[٢]. وهذا الكلام يبدو غريباً إلى حدٍّ ما؛ لأننا إذا قبلنا الارتباط غير المباشر بين الاستنباط الفقهي والمبادئ الفلسفية والكلامية فلا يعقل أن ندعي أنه يكون لدينا اجتهاد صحيح بدون تنقيح تلك المبادئ. والسبيل الوحيد للقائل المتقدم هو نفي كل ارتباط بين الفقه والمعارف الفلسفية والكلامية، وإن كان ارتباطاً غير مباشر، لكن هل يمكن ذلك؟

والأظرف من ذلك كلامه الآخر: «بشرط أن يُبنى على قواعد الاستنباط الصحيحة. والحقيقة، أن محور البحث هو قواعد الاستنباط الصحيحة تلك؛ فمن يرى أن «الأحكام بأسرها متضادات» في مسألة تنافي الوجوب والحرمة لا يصح كلامه ما لم ينقح المقصود من ماهية «الحكم»، وكيفية تحقق التضاد بين الأحكام، أي إن كلامه سيكون بلا دليل ولا حجة. ولذا فالاستنباط الذي يقوم على أساسه سيكون استنباطاً باطلاً.

وهكذا مَنْ يرى أن «الفرد المردَّد» ـ ومن وجهة نظر فلسفية ـ تصور باطل[٣]. فكلما طرح التردد بين فردين بصيغة «الفرد المردَّد»، والذي يبدو مبدئياً غير صحيح في رأيه، فسيكون الاستنباط المبني عليه غير صحيح أيضاً. فمثلاً: في الوجوب التخييري لا يمكنه القول: «وجوب أحد هذين» بنحو الفرد المردَّد (أما الجامع المبهم «أحدهما» فكلام آخر)، «والإكراه على أحد الأمرين» لا يمكن أن يفسِّر الإكراه بالفرد المردَّد، وهكذا.

فالمسألة الأصولية في جميع الموارد تحتاج إلى مقدمة كلامية أو فلسفية، وما لم تنقح تلك المقدمة فمن الطبيعي أن يكون الاستنباط الفقهي المبني على تلك المسألة الأصولية استنباطاً غير تام، إلا أن يُدعى أن المسألة الأصولية لا تحتاج إلى أية مقدمة فلسفية أو كلامية، وهو زعم يخالف الواقع.

والمعقول هو القبول بأصل الارتباط في الجملة. وأظن أن أغلب الفقهاء والمحققين الأصوليين قائلون ـ صراحة أو ارتكازاً ـ بهذا المقدار من الارتباط الجزئي[٤].

وعند القبول بهذا الارتباط في الجملة لابد من الالتفات الى نقطتين:

الأولى: إن بحث تعيين ماهية «الارتباط في الجملة» يطرح ـ غالباً ـ في العلوم الخاصة، كالفقه، والأصول. فلابد للفقيه أن يبين أن مقدماته الأصولية مبنية على أيٍّ

من المبادئ الفلسفية والكلامية. والظن أننا نلاحظ العلوم بنظرة من الدرجة الثانية، وتاريخية (نظرة معرفية)، ونكتشف علاقاتها، فتكون نظرتنا هنا نظرة «متفرج»، لا نظرة «لاعب»، الذي تكرر ذكره في مكتوبات الدكتور سروش، وهذا ظن خاطئ جداً؛ لأن نظرة «المتفرج» لا يمكنها أن تبين لنا هل أن علم الأصول يتوقف ـ حقاً ـ على المبادئ الفلسفية الكلامية أم لا؟ والذي يظهر لنا في تلك النظرة هو سلوك العلماء، والحد الأكثر مما نفهمه هو أن عالماً استند في فهمه الأصولي إلى بعض المبادئ الفلسفية والكلامية، أما أنه هل يوجد ـ حقاً ـ هكذا استناد للفهم الأصولي على المبادئ الفلسفية أم لا؟ فهذا يحتاج إلى بحوث «تفاعلية» أخرى، أي لابد من دخول المعركة، مثل علماء الأصول، وإثبات هكذا استناد أو رفضه.

الثانية: إن أطروحة الارتباط في الجملة في مقابل أطروحة الارتباط الكلي المدعاة في نظرية القبض والبسط، والتي تدعي أن كل المعارف الفقهية والأصولية وغيرها مرتبطة بكل المعارف البشرية، بحيث إنه أولاً: يؤدي أيّ تعبير في المعرفة الفقهية إلى تغيير في المعارف غير الدينية؛ وثانياً: إنّ أي تغيير في المعارف غير الدينية يؤدي إلى التغيير في المعرفة الفقهية، أو المعرفة الدينية بصورة عامة[٥].

وهذه الأطروحة تبدو غير معقولة بهذه السعة. وهذه النظرية هي التي ذكرت البراهين المفصلة في نقدها، وعرضت الموارد التي تنقضها في كتابي «المعرفة الدينية». وللأسف إن سروش يقول دائماً بإغماض تام: «إن المعارضين لم يأتوا حتى بنصف مورد نقض لهذه النظرية»، ولو لم يكن ذلك لأدرك بقليل من التأمل موارد النقض تلك. نعم، لم يتمكن المعارضون من الإتيان بموارد نقض ـ وليس عليهم أن يأتوا بها ـ للمدعى القائل: إنه لا يوجد فهم فقهي وتفسيري بدون حكم قبلي (مفروض). وهذا الادعاء، الذي يشتبه دائماً مع الادعاء الأول في كلمات الدكتور سروش، ادعاء صحيح. وبالتالي فإن فهم نص ما بحاجة إلى المعرفة بمفردات ذلك النص وقواعده النحوية، واستعمال القواعد العقلائية حول نسبة المعاني للمتكلّم، وغيرها. ولم يعترض أحد على مثل تلك الأسس التي يتوقف عليها فهم النص، وإنما ينشأ الإشكال من الاشتباه بين هذا الادعاء الصحيح والادعاء الأول. فما هو غير معقول ارتباط القضايا الفقهية بكل المعارف البشرية، وميكانيكية

تحولها غير الصحيحة في القبض والبسط. والأعجب من ذلك ادعاء صاحب نظرية القبض والبسط، الذي يقول: إنّ عامة علماء الدين ـ ومنهم الكاتب ـ يعتقدون أن أي نص يمكن فهمه بدون أي حكم مسبق (مفروض). ومشكلته، بالإضافة إلى اللحن التعريفي والدعائي في كلامه، أنه ـ ظاهراً ـ لم يُلقِ نظرة على مكتوبات الفقهاء وكيفية عملهم، فإن هؤلاء المحققين يذعنون بالأصل المتقدم ارتكازاً، ويستعلمونه في مجاله، ويصرِّحون في كثير من تحقيقاتهم الأصولية، وخصوصاً في بحث الاجتهاد والتقليد، بتوقُّف الفهم الفقهي على بعض المعلومات خارج النص.

يقول سروش: إنه ببركة أبحاثه في القبض والبسط أفاق علماء الدين ـ ومنهم: الكاتب ـ من غفلتهم، واعترفوا «بتوقف فهم النص على بعض الأحكام القبلية (المفروضات) خارج النص. ولا أدري إن كان هناك عاقل يدعي أن صاحب الوافية استفاد من أبحاث القبض والبسط ليقول قبل أربعمائة سنة: إن الاستنباط الفقهي بحاجة إلى المعرفة بالمفردات، والصرف، والنحو، والمنطق، وغيرها. فإذا كان مدّعى نظرية القبض والبسط هو ذلك الأمر الواضح فليس بحاجة إلى دليل، ولا إلى كل هذا الضجيج، ولابد أن نقول له: إنه أهدر عمره عبثاً، وأتلف وقت الآخرين، ونحت لنفسه ادعاءً كبيراً؛ لأن ما قاله لم ينكره أحد.

لكنّ الإنصاف أن المسألة ليست كذلك. وهذا التباس ومغالطة، ولأجل تبرير ذلك الادعاء الكبير الأول، الذي لا دليل عليه، والمؤدّي إلى نتائج غير معقولة.

وقد ابتعدنا بعض الشيء عن بحثنا الأساسي. فقد كان الكلام عن ضرورة القبول بأطروحة الارتباط في الجملة، أي إن بعض المعارف الفقهية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بالمعارف الفلسفية والكلامية، ولازم ذلك الارتباط أن الاستنباط الفقهي لا يصح بدون تنقيح تلك المباني، أما مسألة حجية رأي الفقيه بدون تنقيح تلك المباني لنفس الفقيه فهي مسألة أخرى وتدور مدار كونه مقصِّراً في تحصيل المقدمات أم لا. كما أن صحة رجوع الآخرين إلى ذلك الفقيه أيضاً مسألة أخرى. وعلى أية حال فالذي يبدو أن المسألة لا تدور مدار «العدالة»، كما قال الأستاذ كرجي. فالذي يخطئ في استنباطه الفقهي لا يخرج من العدالة إذا لم يكن مقصّراً في تحصيل المقدمات. ولذا فإن صحة

رجوع الآخرين إلى هذا المجتهد وعدمها تدور مدار نكات أخرى. وأساساً من العجيب أن تطرح مسألة «العدالة» في هذا الموضوع في كلام الأستاذ كرجي.

٢. ارتباط الفقه والبحث الفلسفي، معضل التداخل

لقد قال الأستاذ السيد كاظم الحائري في الإجابة عن السؤال الأول: إذا كان المقصود أن الفلسفة والكلام تجعلان رأي الفقيه إلهياً، وتوسعان من رؤيته، فهذا حسن، وله تأثير، ولابد أن يكون للفقيه رؤية إلهية لما وراء الطبيعة. وإلا فهذا الفقيه سوف لن يكون فقيهاً، وليس لفتواه قيمة؛ لأن الفلسفة تثبت لنا أن هذا العالم حلقة من بين حلقات أخرى. وهذه مسائل لابد أن يعرفها عالم الدين، أما إذا أريد المزج بين المسائل الفلسفية والعلمية مع علم الأصول، ويقدّم لنا علم أصول متضخم ـ كما يقال ـ، فهذا لا يمكن القبول به...»[٦].

والذي يبدو من هذا النص أن الفلسفة والكلام ـ في رأيه ـ تصحح اعتقادات الفقيه، وارتباطها بالفقه والفتوى الفقهية بمقدار أن الفقيه إذا لم يكن معتقداً بالله والرسول والقيامة فإن فقهه بلا معنى ولا دليل.

وهكذا جواب هو في الحقيقة نفيٌ لعلاقة الفلسفة والكلام بالفقه؛ لأن البحث عن تأثير النظريات الفلسفية والكلامية والعلمية على الاستنباط الفقهي، لا عن كون الفقيه معتقداً بالله، ولا حول معرفة الفقيه بالله.

ففي علاقة الاستنباط الفقهي بالفلسفة والكلام بصورة مطلقة لا يمكن الدفاع عنه، كما أوضحنا بالتفصيل. وتوجد شواهد كثيرة على ذلك. فلابد من القبول بأطروحة الارتباط في الجملة.

٣. فهم الدين والتوقع من الدين، ماذا ينتظر البشر من الدين؟

يؤكد الشيخ شبستري في خطابه على نقطة، وهي أن الفقيه قبل أي اجتهاد لابد أن يعين حدود الرجوع إلى الدين، ومجاله؛ لأن هناك أصل مسلَّم في علم التفسير، وهو أن فهم أي نص ـ ولا يختص بالكتاب والسنة ـ، سواء كان النص فلسفياً أو تاريخياً أو

حقوقياً أو غير ذلك، إنما يتحقق إذا تبين للمتلقي ابتداءً توقُّعه من الرجوع إلى ذلك النص، ومضمون ذلك النص إجمالاً. وبدون هذا الموضوع في الرؤية لا يتيسر أي فهم للنص. فعلى الفقيه أن يوضّح لماذا يرجع إلى الكتاب والسنة»(٧).

وكان الدكتور سروش أيضاً ـ قبل ذلك ـ يؤكد على هذه النقطة في مقالاته في القبض والبسط. ولكن هل أن الكلام المتقدم بهذا النحو الإجمالي المبهم مبرر؟! والظريف أن الشيخ شبستري قد قال بأسلوب دعائي: إن هذه النقطة المذكورة هي أصل مسلَّم في علم التفسير، ولم يُقِمْ دليلاً ولا برهاناً على ذلك.

فهل أن وضوح المتوقع من النص هو الذي يمكّننا من فهمه، وبدون ذلك الوضوح لا يتيسر أي فهم للنص؟ أظن أن هناك الكثير من موارد النقض لهذا المدعى بهذا التعميم. فلو فرضنا أن شخصاً أراد أخذ كتاب من أحد رفوف مكتبة مبعثرة بدون أية سابقة ذهنية؛ لأنه شخص ليس لديه أي توقع معين من النص، أو يمكن أن لا يحمل أي توقع على الأقل، وعندما يفتح الكتاب يجده كتاباً فلسفياً من ترجمة أرسطو ومؤلفاته، فهل أن أمراً كهذا أمر غير ممكن؟ وهل أن هذا الشخص لما لم يكن لديه توقع خاص من النص لا يمكنه فهم هذا الكتاب الذي يترجم لأرسطو ويذكر مؤلَّفاته لأنه لم يكن يعرف من البداية موضوع الكتاب إجمالاً، ولذا لا يمكنه فهم شيء من النص؟

بل يمكن الترقي بالفرض إلى أكثر من ذلك، بأن نفرض أن توقعنا من النص كان توقعاً خاصاً، نفرض أننا تناولنا كتاباً لفيلسوف، ومن الطبيعي أن نتوقع من النص أن يناقش مسألة فلسفية، ولكن ـ خلافاً لتوقعنا تماماً ـ وجدناه كتاب قصة أو رواية، ألا يمكن تصور ذلك؟

ليس الحكم في ذلك صعب في اعتقادي. كل شخص يعرف أن هكذا فرض ممكن، يعني من الممكن أن يتوقع الإنسان من النص أمراً معيناً، لكن النص يحتوي على أمورٍ مخالفة لتوقعه تماماً. وأحياناً ربما تكون أبحاث الكتاب على خلاف توقعه إلى حد التعجب والدهشة.

إذاً ادعاء أنه «بدون توقع مسبق من النص لا يمكن فهم النص» ادعاء بلا دليل.

وفي خصوص الكتاب والسنة مثلاً: كان توقعك أن تجد في الكتاب والسنة شيئاً

من الطاقة الذرية، لكن عندما تبحث في الكتاب والسنة لا تجد شيئاً حول الموضوع، وهذا محتمل جداً، وعليه فإن توقعك ربما كان في الاتجاه المخالف للمعنى والفهم الذي تستفيده من الكتاب والسنة. وعكس هذا صادق أيضاً، فربما كان توقعك أنه لا يوجد مطلب حول عالم التكوين في الكتاب والسنة لكن عندما ترجع إلى تلك النصوص تجد فيها أبحاثاً من هذا النوع. مثلاً: يتحدث القرآن عند طي السماوات ﴿**يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاء كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ**﴾، أو حول ظلام الشمس والنجوم ﴿**إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ**﴾. وبناءً على ذلك ففي نصوص الكتاب والسنة أبحاثٌ لم تكن تتوقعها. كل هذه الأمور ممكنة، وناقضة للمدعى القائل: «لا يمكن الفهم للنص بدون أن يكون هناك توقع معين منه».

والسر في كل ذلك أن ألفاظ النص ومعانيه ليست تابعة بالكلية للتصورات الذهنية للقارئ، بل لها وجودها المستقل والعيني. ترتبط مداليل الألفاظ إلى حدٍّ ما بالتوافقات والأوضاع بين أفراد المجتمع، وفهم النص يتوقف على معرفة هذه التوافقات، وهذه التوافقات ليست شخصية، ولا فردية، بل هي عينية وعامة. ولا نحتاج في فهم النص أكثر من ذلك، أي إن معرفة المراد الجدي للمتكلم كما هو في الواقع ليست هي المسألة التي تشغل بالنا منذ البداية، إنما المهم بالنسبة لنا هو المدلول والمراد العام، وله عينية، وبه يتم الاحتجاج بين المتكلم والمخاطب. فالفقيه الذي يراجع الكتاب والسنة لا يهدف إلا إلى الحصول على فهم عيني عام للكتاب والسنة، وبه يتم الاحتجاج بين المولى وعباده. وإذا أمكن إثبات أن المولى الحكيم يريد قطعاً هذا المعنى العام والعيني فهذا أمر تبعي ومتأخِّر.

ومما تقدم يتضح بطلان كثير من النتائج التي رتبها الشيخ شبستري على مدعاه. وسنناقش في المقطع التالي بعض هذه النتائج، لكن قبل ذلك ننوِّه إلى عبارة تبدو متناقضة مع كلامه المتقدم، فيقول: «وطبعاً ربما أدرك الفقيه برجوعه إلى الكتاب والسنة أنهما يجيبان عن أسئلة لم تخطر في ذهن الفقيه أو يصححان الأسئلة التي طرحها الفقيه. كل ذلك ممكن»[٨].

والسؤال هنا كيف يتضمن النص مبحثاً لم يخطر ببال الفقيه، بينما أنتم تعتقدون

أنه بدون التوقع المعين من النص لا يتيسَّر أي فهم له، فلابد ـ بالتالي ـ أن تعتقدوا أنه بدون تصور الفقيه لمباحث النص لا يمكن فهم النص، كما صرحتم بذلك. ولذا كيف اعترفتم في هذه العبارة الثانية أنه يمكن أن نعثر على مطلب لم يكن ـ على الإطلاق ـ في ذهن الفقيه؟! أليس هذا سوى الاعتراف بإمكان تحقق فهم للنص بدون توقف على تصورات الفقيه وتوقعاته السابقة؟

واستكمالاً للكلام المتقدم يطرح الشيخ شبستري مسألة الدور الهرمنوطيقي. ومن دون أي استدلال يكرر مدعاه العريض، ويعتبره أصلاً مسلّماً. وللدور الهرمنوطيقي تصويرات مختلفة، ويظهر من بعض هذه التصويرات نوع من النسبية في فهم النص، وهناك إشكالية في أصل تصورها، فضلاً عن التصديق أو الإنكار. ولهذا ما لم يقدّم الشيخ شبستري تصويراً واضحاً للدور فلا يمكنه أن يؤسس عليه بحثاً آخر، بالإضافة إلى أن الدور الهرمنوطيقي لا علاقة مباشرة له بالتوقع من النص. فكون المفسر يفهم النص بحسب «إمكاناته» لا يتضح منه طبيعة تلك «الإمكانات». ويتفق الجميع على أن هناك نوعاً من المعارف ضرورية لفهم النص، ولا ينكر أحد هذه الكلية. والبحث أساساً في نوع المقدمات اللازمة لفهم النص، ونوع الإمكانات التي لابد أن يتوفر عليها المفسِّر. والشيخ الشبستري يدعي أن «التوقع من النص» إحدى هذه المقدمات، ولم يقم أي دليل على ذلك. وكما لاحظنا فإن هناك نقوضاً جدّية على الصيغة الكلية لهذا المدعى.

أنواع التوقّع الإنساني من الدين

يبحث الشيخ شبستري بعد ذلك نوعين من التوقع من الدين يقتضيان نوعين من الحياة المعينة. وملخص كلامه أن أحد أنواع التوقع من الدين أنه يغطي كل حركات وسكنات المؤمنين، ويسعى الفقيه لتحصيل حكم كل فعل من المكلف، سواء كان بصورة خاصة أم بصورة عامة. وتصبح حياة المجتمع الذي ينظر إلى الدين بهكذا طريقة حياة خاصة، يجب على أفراد هكذا مجتمع أن لا يقدموا على شيء إلا أن يكون قد ورد عنه بحث في الكتاب والسنة بصورة عامة أو خاصة، «وإذا كان لفقيه هكذا رأي لا يمكنه في مقام العمل أن يُحيل الجزء الأكبر من أفعال الناس إلى العلوم والتجربة

البشرية، ويخرجها من دائرة علم الفقه، وهي الأفعال المتعلقة بالسير الطبيعي للحياة الإنسانية والتمدن البشري، من حيث إن كليات الكتاب والسنة فوضت الأمر في هذه المسائل إلى الناس أنفسهم... وعلى هكذا فقيه أن يطرح جانباً الاستفادة من العلم والتجربة البشرية بالمرة، لكي يكون وفياً لرؤيته حول حقيقة الوحي (الكتاب والسنة ودورهما).

والتوقع الآخر من الدين هو أن يتدخل في المجالات الكلية جداً، وأعطى الاختيار للإنسان في الكثير من المسائل لكي يقرر بنفسه. والمجال هنا لعقل الإنسان نفسه. ففي هذا المجال يتكفل الوحي بيان القواعد القيمية العامة، وليس له دور آخر. مثلاً: إذا أرادت جماعة الوصول إلى التنمية الاقتصادية فوّض إليهم هذا القرار، ويمكنهم أن يتخذوه أو أن لا يتخذوه. وما هو موجود أنهم إذا أرادوا القيام بذلك فلابد أن يرجعوا إلى الكتاب والسنة لكي يعرفوا المناهي الإلهية (المعاصي)، ولا يرتكبوا حراماً في التنمية الاقتصادية، أي إن دور الكتاب والسنة في التنمية الاقتصادية بيان المحرمات والمكروهات، لا بيان الواجبات والمستحبات. والمسألة المهمة هنا أن هاتين النظرتين كلامية وفلسفية... وتتدخل مسائل أخرى في تكوّن هذه النظرة الكلامية والفلسفية...»[٩].

هذه خلاصة كلام الشيخ شبستري. وكما هو واضح فهو يدافع عن النوع الثاني من التوقع من الدين. وأرى أن هناك أخطاء كبيرة في تصويره للدين. بالإضافة إلى ذكره الكثير من الكلام غير المنقّح وغير الدقيق:

أولاً: من الطبيعي جداً أن يكون للدين رأي حول كل حركات الإنسان وسكناته، إما بنحو الخصوص أو بنحو العموم؛ لأن الهدف الأساسي للدين إيصال الإنسان إلى كماله النهائي. ولما كانت حركاته وسكناته يمكن أن تؤثر في وصوله إلى الكمال فمن الطبيعي جداً أن يكون للدين رأي في هذا المجال. وبالإضافة إلى ذلك يتضح من الرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة أن للدين رأياً في مجال العلاقات الاجتماعية، والعلاقات الأسرية، والعلاقات الاقتصادية، والحقوق الجزائية، وأمثالها. وقد ذكرت في القرآن ـ أحياناً ـ حدود واضحة لهذه الأمة.

وقد تحدثت بالتفصيل في هذا الشأن في موضع آخر بأن الأدلة الدينية والأدلة غير

الدينية تبين نوعاً من «السعة في الحدود» للدين، أو فيها هكذا اقتضاء على الأقل.

والنقطة الأهم أنه لأجل الفحص عن مسألة في الكتاب والسنة ليس من الضروري أن نعلم مسبقاً أن حكم هكذا مسألة مذكور في الكتاب والسنة، ويكفي الاحتمال العقلائي للحكم كي يبحث الفقيه عنه. وكما يقال في الاصطلاح الحوزوي: فإن الاحتمال العقلائي للحكم قبل الفحص منجِّزٌ. نعم، من يتيقّن قبل الفحص عن مسألة أن حكمها غير موجود في الكتاب والسنة فمن الطبيعي أن لا تتقدح في نفسه الرغبة للفحص، لكن الظاهر أن هكذا يقين لا يحصل إلا عن طريق الوحي والإلهام.

ثانياً: ادُّعي أنه «إذا كان تلقّي الفقيه عن الدين أن له رأياً في كافة أفعال المكلفين فلابد حينئذٍ أن يطرح جانباً الاستفادة من العلم والتجربة البشرية». وهذا الادعاء يثير العجب، فهل أن شأن العلم والتجربة البشرية تعيين أحكام المكلفين، حتى يوجد لها بديل عند الرجوع إلى الكتاب والسنة؟! فإن العلم والتجربة البشرية تتعلق حسب القواعد بعالم التكوين بالعلاقات التكوينية للعالم. العلم يقر ما الذي يجب أن نفعل من أجل التنمية، أما ما هي قيم هذه التنمية وعدمها فلا يعينها العلم. العلم لا يخبرنا أنه بمراعاة أية قيم تحصل التنمية، وإنما تتضح هكذا قيم بواسطة الدين، وبالتوافق مع الأخلاق، فالعلم يمكن أن يعين مسار العلاقات الاقتصادية، لكنه لا ينشئ قيمها وما يجب وما لا يجب فيها.

نعم، إذا أثبت العلم ضرورة أو استحالة فعل يقع متعلقاً لحكم فحينئذٍ يخرج ذلك الفعل من مسار ما يجب وما لا يجب، لكن هذا ليس شأناً دائمياً للعلم. إذاً فمن المعقول جداً والمتصور أن يعتقد الفقيه ـ كما هو حال كافة فقهاء الأعصار ـ أن لكل فعل من أفعال المكلفين حكماً في الكتاب والسنة، ولكنهم في نفس الوقت يستفيدون من العلوم التجريبية في حدودها الخاصة.

ثالثاً: لم يتضح من أين استنبط الشيخ شبستري من الكتاب والسنة أن الدين مثلاً في مجال التنمية الاقتصادية لديه «نواهٍ» لا غير، ووظيفة سلبية فحسب، وليس فيه أي «وجوب» إثباتي. وبتعبيره: فإن «دور الكتاب والسنة في مسألة التنمية الاقتصادية بيان المحرمات والمكروهات، لا بيان الواجبات والمستحبات».

لكن الكتاب والسنة كما فيها ﴿وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ﴾ فإن فيها ﴿وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ﴾، وكما يقول ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ يقول أيضاً: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

مضافاً إلى ذلك فإن «التروك» في كثير من الأحيان ربما تكون متعلق الوجوب. مثلاً: وجوب الصوم هو في الأساس إيجاب بعض التروك. وعليه فالادعاء باختصاص مضامين الكتاب والسنة ـ ولو في المجالات الاجتماعية والاقتصادية وجوانبها الحقوقية ـ بالمحرمات خاصة ليس له مبرر، وأشبه ما يكون بنوع من التوهم والتخيل، لا أنه حقيقة مستفادة من الكتاب والسنة.

٥ـ التباس المفهوم والمصداق

يعتبر التباس المفهوم والمصداق واحداً من أكثر الأخطاء التي تلحظ عادة في كلام المتحدثين والكتّاب، لكنّ وقوعه في كلام أهل العلم والفضل غير متوقع إلى حدٍّ ما.

وقد طرح الأستاذ كرجي عند بحثه عن فهم العرف وحجيته مسألة أن فهم العرف هل يراد منه «فهم عرف عصر التشريع» أو «العرف في أي عصر»؟ ثم أضاف أن لا حاجة لنحرج أنفسنا بالقول: إنه ما فهمه العرف في عصر التشريع؛ لأن الشارع المقدس قال: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾، ففي كل عصر أطلقت كلمة «بيع» على معاملة فهي ممضاة من الشارع. ولذا يمكن أن يختلف ما يطلق عليه «بيع» في الأزمنة المختلفة. والخلاصة أن المقصود من ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ هو ما يسميه العرف بيعاً في كل زمان.

التباس المفهوم بالمصداق واضح جداً في كلام الأستاذ كرجي. فمعاني الألفاظ ربما تختلف باختلاف الأزمنة. وعليه فمن غير المعقول أن نقول: إن كل المعاني المختلفة كانت مقصودة للشارع من لفظ واحد. والشارع عندما كان يتكلم مع مخاطبيه فإنه أراد معاني الألفاظ في زمان الخطاب. إذاً احتمال الأستاذ كرجي بأن كل معنى يطلق اللفظ عليه في أي عصر يكون مراداً [للشارع] احتمال لا وجه له أبداً.

لكن في نفس الوقت لا يستنتج من هذا الكلام أن إمضاء الشارع يختص بالبيع في عصر التشريع. فنحن نرجع إلى عرف عصر التشريع لتحصيل معاني الألفاظ، لكن ربما

يكون الشارع قد بيَّن قضية حقيقية حول البيع بواسطة معاني عصر التشريع. وعليه فكل ما يصدق عليه معنى البيع زمان الشارع يكون مورد إمضاء الشارع ولو في زماننا، مثل: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾، وأخذ المعنى من عرف زمان الشارع لا يستلزم أن يكون مصداق ذلك المعنى منحصراً بمصاديق زمان التشريع.

ولو فرضنا أننا وجدنا أن المراد من «البيع» في زمان الشارع «تمليك عين بعوض»، فحينئذ يكون كل مصداق من «تمليك عين بعوض» مورد إمضاء، ويشمل حتى المصاديق التي لم تكن موجودة في زمان الشارع. وكما قلنا فإن هذا المطلب نتيجة استظهار أن قوله ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ في صورة قضية حقيقية من ناحية الموضوع، وليس قضية خارجية. وطبعاً كان هناك بعض الفقهاء الذين يحصرون المعاملات في خصوص معاملات زمان الشارع. وهدفنا هنا توضيح نقطة أخرى، وهي أن منشأ الاختلاف ليس في أن لفظ البيع هل كان معناه في زماننا نفس معناه في عصر التشريع أم لا؟ بل إن منشأ الاختلاف في استظهار كيفية جعل الشارع، وهل أنه بنحو القضية الحقيقية أم لا؟ وإلا فلا شبهة في أن معنى البيع إذا كان في زماننا يختلف عن معناه في عصر التشريع فلابد من الأخذ بمعناه في زمان الشارع، ولفهم كلام متكلم ما لابد من أخذ زمان تكلمه ومخاطبيه بعين الاعتبار.

وهذا لا يختص بالبيع، والذي يحظى بماهية حقوقية، بل الكلام في لفظة «ماء» كذلك. فإذا ورد هذا اللفظ في كلام الشارع، مثل: اغسله بالماء، فلا شك أن المراد من لفظ «الماء» ذلك المعنى الذي كان في زمان الشارع، أما مصداقه فلا يختص بمصاديق زمان الشارع، فلو فرضنا أن ماء زمان الشارع كان ملحه ٢٠٪ فلا يجب علينا أن نضيف ذلك المقدار من الملح إلى الماء لنحصل أوصاف مصداق الماء في زمان الشارع. يكفي ما يصدق عليه مفهوم «ماء»؛ لامتثال الأمر المذكور، إلا أن تفهم أوصاف وشروط أخرى بالقرائن الحالية أو المقالية. وهذا موضوع آخر. وقد وقع الشيخ شبستري ـ الذي لم يقبل عدم تغير معاني الألفاظ بمرور الزمن ـ في جواب الأستاذ كرجي في إفراط آخر، وادعى أنه على أساس مباني اللغويين لابد أن يكون المراد من لفظ «بيع» في ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ خصوص بيوع زمان التشريع. وينقل عن قول «اللغويين» أن اللغة مسألة تاريخية، بمعنى أنّ اللغة في كل مجتمع ولكل حضارة وعصر إنما ترتبط بما يوجد في ذلك الحضارة وذلك

العصر والمجتمع. ولذا لا يمكن اعتبار «النسيج اللغوي» لحضارة ما ناظراً إلى حضارة أخرى. واللغات ليست بالشيء الذي تسحب معانيها مهما استطعنا... والآن إذا التفتنا إلى تلك الشبهة لابد أن نقبل أن ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ تشمل البيع في زمان نزول القرآن

ويبدو أن في ما ذكره الشيخ شبستري في كلامه المتقدم أبحاثاً متعددة ومتداخلة مع بعضها. فالادعاء بأنّ «اللغة في كل مجتمع وعصر ترتبط بما يوجد في تلك الحضارة والعصر والمجتمع» كلام مبهم للغاية. فهل المقصود أن معاني الألفاظ تختص بذلك المجتمع، بحيث إن المعنى يتغير من ذلك المجتمع والعصر إلى مجتمع وعصر آخر أم أن المصاديق كذلك؟ إذا كان المقصود الاحتمال الأول فحتى لو سلمنا المبنى لا يثبت مدعى الشيخ شبستري. وهو في الحقيقة خلط بين المفهوم والمصداق؛ ليحصل على النتيجة التي يريدها. وإلا لو فرضنا أن لفظ «البيع» كان له معنى في عصر التشريع، وله معنى آخر في عصرنا، فهذا لا يؤدي إلى حصر «مصاديق معنى عصر التشريع» بزمان التشريع. وكمثال: لو فرضنا أن لفظ «بيع» في زمان التشريع كان «تمليك عين بعوض»، وتغير معنى هذا اللفظ في زماننا تماماً، وأصبح المراد من لفظ «البيع» معنى الإجارة، أي «تمليك المنفعة بعوض»، فهذا لا يستدعي أن «تمليك [عين] بعوض»، وهو معنى زمان التشريع، تنحصر مصاديقه بذلك الزمان. وعندما يقول الشارع: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ فالمقصود ـ وفقاً لمعنى ذلك الزمن ـ أن «تمليك عين بعوض» قد أمضي، وكلما وجد مصداق لهذا التمليك فهو ممضىً أيضاً. فمسألة تطبيق «معنى زمان التشريع» على «المصاديق الحالية» ليس له أدنى علاقة بتغير معاني الألفاظ بمرور الزمان. ولذا فكل هذا الإصرار من الشيخ شبستري على تغير معاني الألفاظ بمرور الزمان جهد بلا طائل.

وقد قال الشيخ شبستري في موضع آخر: إن «النزاع ليس في استعمال الألفاظ. الألفاظ تستعمل، لكن معاني الألفاظ تختلف من زمن لآخر». واتضح الآن أن تغير معاني الألفاظ لا علاقة له بشمول معنى زمان التشريع بالنسبة للمصاديق الحالية. ومدعى محققينا هو الأمر الثاني، لا الأمر الأول، الذي يدافع عنه الشيخ شبستري بشدة.

والأعجب من الإصرار بلا طائل من الشيخ شبستري الإنكار الغريب للأستاذ كرجي، الذي ادعى أن «معاني الألفاظ لا تختلف، وإنما تختلف قيودها. القيود التي

تؤخذ فيها تختلف في الأزمنة المختلفة، لكن ماهيتها الحقوقية لا تتغير»[١١].

فإنّ الألفاظ قد يتغير معناها بمرور الزمن، وقد يتبدّل إلى الضد، وهذا احتمال لا يمكن رفضه، وإنْ لم يقع. والادعاء بأن أصل المعنى يبقى ثابتاً، وتتغير قيوده، ادعاء بلا دليل أيضاً.

نعم، الحاصل أنه لا يوجد دليل على كلية «تغيّر معاني الألفاظ» أيضاً. وهو لابد أن يُقبل بنحو القضية الجزئية، وهذا المقدار كافٍ لرد كلام الأستاذ كرجي. ثم يضيف الأستاذ كرجي: «ولا تتغير ماهيتها الحقوقية». وأشكل عليه الشيخ شبستري بأن «الصحيح أن لا يستعمل اصطلاح «الماهية» في الأبحاث اللغوية؛ [لأن] بحث الماهية وعوارضها من الأبحاث الفلسفية»[١٢].

أولاً: ليس واضحاً من أين جاء الشيخ شبستري بهذه الحدود. فكون الماهية وعوارضها تختص بالفلسفة فقط كلام غريب. إذا ذكرت خواص الماء في الكيمياء فلن تكون للماء ماهية قطعاً؛ لأن الكيمياء ليست فلسفة! ما هي علاقة كون الشيء ذا ماهية أو غير ذي ماهية بالفلسفة؟! ولا يلزم من ذلك أن لا يوجد هناك مصداق في زماننا لمعنى زمان الشارع. ويحتمل أن يكون مراد الأستاذ كرجي هكذا شيء.

وقد اشتبه ـ في نظري ـ هذا البحث الكبروي مع بعض الأبحاث الصغروية أيضاً عند الشيخ شبستري. مثلاً: هل أن لفظ «يد» لها من سعة المعنى بحيث تشمل اليد الملكوتية لله تعالى أم لا؟ هذا بحث صغروي، ويجب أن لا يقحم بالبحث الكلي الكبروي المتقدم. وفي لفظ البيع ربما ادعي أن لفظ «البيع» في زمن الشارع يتضمن كذا خصوصية أو لا يتضمنها. هذه كلها أجنبية عن البحث الفعلي، وترتبط بالبحث الفقهي. وما يرتبط بهذا البحث هو أن لفظ «البيع» كان له معنى في زمان الشارع، ومصاديق هذا المعنى لا تنحصر بزمان الشارع. إن انطباق معنى البيع على مصاديقه مسألة تكوينية قهرية، وليست بالاختيار وحسب الرغبة، لكي نقصرها على مجال معين.

الهوامش

(١) مجلة نقد ونظر [بالفارسية]، العدد ١: ١٥.

(٢) المصدر السابق: ١٦.

(٣) هذا مضمون كلام المحقق الخراساني في كفاية الأصول.

(٤) إشارة إلى رأي المحقق الإصفهاني في كل كتاباته الفقهية والأصولية، ومنها: بحث العلم الإجمالي، وبحث الإكراه، في حاشية المكاسب وغيرها.

(٥) لقد أسسوا أبحاثاً أصولية على مبانٍ فلسفية في كل الأصول. وقد قبلوا بأصل الاستناد بنحو ارتكازي أو تفصيلي. واعترفوا ـ أحياناً ـ صراحة بأصل الاستناد في الجملة في أبحاث الاجتهاد والتقليد.

(٦) لاحظ: صادق لاريجاني، معرفت ديني [المعرفة الدينية]: ٢٨ ـ ٣٦ (الطبعة الفارسية).

(٧) مجلة نقد ونظر [بالفارسية]، العدد ١: ١٧.

(٨) المصدر السابق: ٢٠.

(٩) المصدر السابق: ٢٠.

(١٠) المصدر السابق: ٢٢ ـ ٢٣.

(١١) المصدر السابق: ٣٨.

(١٢) المصدر السابق: ٣٩.

مدخل إلى علم فلسفة الدين
الهويّة، الانتماء، والموضوعات

د. محمد محمد رضائي(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدّمة

ربما يسبق إلى الذهن في أول وهلة أن لفلسفة الدين تعريفاً واضحاً وأن مسائلها متمايزة. وبعبارة أخرى: إن فلسفة الدين علم مستقل ومتمايز عن العلوم الأخرى. لكن عند التأمل في معنى فلسفة الدين يتضح أن تعريفها يحوطه الإشكال ومثير للجدل. وبالتالي فإن مسائله أيضاً ليست معينة تبعاً للتعريف. إن الكتب التي تنشر في الغرب تحت عناوين من قبيل: «فلسفة الدين»، أو «مدخل إلى فلسفة الدين»، يحاول كل منها أن يقدم تعريفاً لفلسفة الدين. وعلى سبيل المثال: اعتبر بعضهم فلسفة الدين تفكيراً فلسفياً، أو تعمقاً فكرياً فلسفياً، أو تعمقاً فكرياً حول الدين، واعترف آخرون بصعوبة تعريف فلسفة الدين، وبحثوا بعض مسائل فلسفة الدين دون أن يبينوا تعريفها.

الإشكالية في تعريف فلسفة الدين

أما لماذا الإشكال في تعريف فلسفة الدين. وبالتالي انجرّ الإشكال إلى تعيين مسائلها، فأصبحت مثاراً للإشكال والجدل؟ إنّ تعريف فلسفة الدين متفرع عن تعريف الفلسفة وتعريف الدين، وفي تعريفهما تنوع واختلاف كبير. وبعبارة أخرى: لهما عرض عريض، بحيث يصعب بيان تعريف دقيق لهما أيضاً. كذلك الإشكال في العلاقة بين الفلسفة والدين، حتى أن الآراء والنظريات متعارضة في هذا الشأن، بحيث يعتقد مثل

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، قسم الفلسفة.

كيركجارد ـ الفيلسوف الدانماركي، ومؤسِّس الوجودية ـ أن الدين لا يحتاج إلى العقل في إثبات مدعياته، وإن محاولة إدخال المقولات العقلية أمرٌ غير مبرَّر، أي أن العقل والدين متضادان، وأن الإيمان الديني الأصيل إنما يظهر حيث ينتهي العقل[1]. ويرى آخرون، أمثال: توما الأكويني ـ وهو من كبار المتكلمين والفلاسفة المسيحين ـ أن العقل والدين منسجمان بصورة تامة تقريباً. واعتبر أفكار أرسطو منسجمة مع المسيحية، ولا يتصور إطلاقاً أن يرصد أحد أي تهافت بين أهداف أبحاثه الفلسفية وأهداف أبحاثه الكلامية[2]. فلو لاحظنا هذين الفيلسوفين هل ستكون تنظيراتهم الفلسفية واحدة؟ وهل يمكنها اعتبار مسائل واحدة لفلسفة الدين؟ وأساساً هل توجد نقاط مشتركة بين التفكير الفلسفي لهذين الفيلسوفين؟ وأي تعريف للفلسفة يمكن أن يشملهما معاً.

١. تعريف الفلسفة

إن تعريف الفلسفة صعب جداً ومثير للجدل. ولإثبات ذلك سنعرض التعريف اللفظي للفلسفة، ثم تعريفها الاصطلاحي.

أ. التعريف اللفظي

الفلسفة مركب من كلمتين يونانيتين (فيلو) و(سوفيا). وتعني محبة الحكمة، أو محبة العلم.

ب. المعنى الاصطلاحي

اختلفت آراء الفلاسفة في تعريف الفلسفة؛ لأن كل واحد منهم له رؤيته الخاصة. وهذا الأمر يؤدي إلى اختلاف ماهية الفلسفة من وجهة نظرهم. ولما لم يكن هذا العلم ـ على خلاف العلوم الأخرى ـ له حدود معينة ومتميزة فإن كل فيلسوف يعرِّف الفلسفة بنحو معين، وفقاً لرؤيته الفلسفية[3].

وخلال تاريخ الفلسفة نجد الفلاسفة يعبرون عن آرائهم الفلسفية في صيغ مختلفة؛ فبعضهم يطرح الفلسفة في إطار الفلسفة الطبيعية، الدين، السياسة، الأخلاق، والقضايا

الاجتماعية، وغيرها. ولهذا فإن كل هذه الصيغ تعتبر تفلسفاً. يقول أحد مؤرِّخي الفلسفة في هذا المضمار: نلاحظ ـ خلال تاريخ الفلسفة ـ بعض الفلاسفة يعتبرون من العلماء؛ وآخرين، مثل: (أغوست كونت)، من المصلحين الاجتماعيين،وآخرين، مثل: الفلاسفة الرواقيين، كانوا من معلمي الأخلاق؛ وغيرهم كالكلبيين، كانوا يتصدّون للأمر والنهي حول سلوك أبناء زمانهم؛ وبعضهم، مثل: ديكارت أو كانت، كانوا فقط رجال فكر، واكتفوا بطرح أفكارهم النظرية. بينما حاول آخرون، مثل: فولتير، أن يؤثروا بصورة مباشرة في الممارسة. وكان الفكر الفلسفي في بعض الأحيان بصورة تأمل خالص في الذات، وظهر أحياناً بشكل انفصال الفرد عن ذاته واتجاهه نحو وجود متعالٍ. ولم يكن هذا الاختلاف ناشئاً من اختلاف طبائع الأفراد فحسب، بل إنه معلول للمقتضيات الاجتماعية في كل عصر أيضاً.

فقد كان نجباء الروم يبحثون عن أفراد يتمكنون من إرشادهم إلى طريق الصواب. وكان البابوات في القرن الثالث عشر يطمحون أن تصبح المعارف الفلسفية لجامعة باريس أداةً لتقوية المعتقدات المسيحية. أما أصحاب الموسوعة، الذين كانوا يعملون على إنهاء حكم وتسلط القوات السابقة، فكانوا يأملون من الفلسفة أموراً أخرى. ولهذا السبب كان الفيلسوف ناقداً أحياناً، وذا مجال عقلي خاص أحياناً أخرى.

وبناء على ذلك فقد ظهرت الفلسفة بصور وأنحاء متعددة. ويمكن اعتبار كل هذه الاتجاهات «فلسفة». فمثلاً: تبنى توما الأكويني، الفيلسوف المسيحي البارز، التنسيق بين المسيحية وفلسفة أرسطو، وقدّم الدين المسيحي بلغة الفلسفة الأرسطية، فغدا تفسير المسيحية، أو بالأحرى الدين المسيحي، في الحقيقة نحواً من النظرة الفلسفية، بناءً على قراءة توما الأكويني. وفي مثل هذه الحالات لا يمكن فصل الدين عن الفلسفة، حتى يسأل عن نوع العلاقة بين الدين والفلسفة، بل أصبح الدين المسيحي بنفسه نحواً من الفلسفة، والتأمل في مباني ذلك الدين تأمل في المباني الفلسفية.

أما في الفكر الشرقي، ولاسيما الهندي، فتوجد علاقة وطيدة بين الدين والفلسفة والعرفان (التصوف)، بحيث يتعذر التفكيك بين هذه الثلاثة، وتمييز حدود كلٍّ منها في الفكر الهندي. لقد اتخذت المذاهب الفكرية الهندية ـ ماعدا حالات نادرة ـ صبغة دينية،

حتى أن بعضها ـ كالمذهب البوذي ـ تحول إلى ديانة. وهذا بالضبط خلاف لمسيرة الفكر اليوناني، كما يقول رادا كريشنان: لقد اكتسبت المسائل الدينية في اليونان خصوصيات فلسفية، بينما تبدلت الفلسفة إلى ديانة في الهند، وتعتبر «الأيانيث دات» نصوصاً دينية، كما أنها من أقدم التأملات الفلسفية. وبعبارة أخرى: إن الفلسفة ليست مجموعة من الأبحاث النظرية، لإشباع حس التأمل والبحث عن البشر، بل إنها جهود فكرية تدخل في مسيرة نجاة البشرية[٤].

وبناء على ذلك فالحاصل أن بعض الأديان ـ بنفسها ـ تعتبر مذهباً فلسفياً. وربما يقول: إن تلك الصيغ المختلفة كلها أمور عرضية، ولو حذفت يبقى المعنى الأساسي للفلسفة، وهو الفكر المبرهَن الذي ينقد الذات، ويعتمد في التبرير على الأدلة العقلية. ويمكن تسمية تاريخ هكذا فكر تاريخ الفلسفة، أو كما سمّاه «كانت» تاريخ العقل الخالص؛ لأن العقل الخالص هو الذي يخطط للمذاهب الفلسفية. وعليه فالفلسفة هي الفكر الخالص، وسعي الإنسان للفهم، دون أن تكون لها أغراض أخرى. لكن الإشكال الذي يواجهه هذا الحل أنّ تاريخ الفلسفة إذا كان تاريخاً للعقل الخالص أو المحض (فقط) فلابد أن تحذف المذاهب التي أعطت سهماً للاعتقاد والشهود العقلي والمواجيد القلبية من هذا التاريخ، بينما تعتبر هكذا مذاهب من أهم الاعتقادات الفلسفية. وعلى فرض أننا اعتبرنا هذا تفسيراً للفلسفة نكون قد اعتبرنا معنى محدوداً جداً للفلسفة. ثم إن للفلسفة تاريخاً مليئاً بالتقلبات التي اتخذت صيغاً مختلفة، ولا بد أن نعتبرها كلها فلسفة، لا أن نتعامل بانتقائية. وقد سار (تمان) في تاريخ فلسفته على هذا المنوال. فإنه يعتقد أنه ينبغي أن لا نحدد سلفاً للفلسفة معنى معيناً عند كتابة تاريخ الفلسفة، ونبني ذلك التاريخ على هذا المعنى المعين، بل لابد أن نبيِّن أن الفلسفة تكونت بالتدريج، ومحاولات العقل الإنساني لإنضاج العلم بقوانين الطبيعة وقوانين الاختيار الإنساني[٥]. وهكذا إذا فصلنا القضايا الفلسفية عن عوامل ظهورها فقد سلبنا منها في الحقيقة الحياة والحيوية، وذهبنا بدلالتها على معناها الخاص، واستبدلناها بفكر جامد. ولا يتيسر فهم الفكر الفلسفي إلاّ بالالتفات إلى مناسباته مع المجموعة التي يشكل هذا المفهوم أحد جوانبها. فعلى سبيل المثال: هناك اختلاف بين الفلاسفة في بيان جزئيات القول

الفلسفي المشهور: «اعرف نفسك». فمعرفة النفس عند سقراط بمعنى أن الإنسان يختبر آراءه الخاصة، ويقيمها بواسطة الجدل العقلي؛ أما القديس أغسطين فيعتبر معرفة النفس أداة للوصول إلى معرفة الله عن طريق تصور التثليث الذي نجده في نفوسنا؛ وفي رأي ديكارت يعني أن نختبر سبيل الوصول؛ وعند كانت هي معنى تقييم قوى العقل المعرفية، ومدى قدرتها على المعرفة اليقينية؛ وفي الأبانيشادات الهندية تعني المعرفة بوحدة النفس مع الأصل الكلي للعالم. وبناء على ذلك كيف نتمكن من الوصول إلى معنى هذا القول الفلسفي بصرف النظر عن ممهداته والغايات التي استعمل لتحقيقها[٦].

وكذلك فإن المذاهب الفلسفية مختلفة إلى حد أنّ نشاطاتها العقلية لا تتخذ منهجاً واحداً ومتشابهاً. فمثلاً: يعتقد أفلاطون وهيغل أن منهج الفلسفة هو الديالكتيك، رغم اختلافهم في ماهيته؛ أما منهج برجسون فهو الشهود؛ ويعتبر فيتكنشتاين الكشف المبهم؛ أما شيليك فيراه الوضوح؛ وعند هوسرل هو الوصف الظاهر. ومن جهة أخرى فإن هيوم كان يعتقد بضرورة اتباع الفيلسوف لمناهج البحث التجريبي؛ بينما يرى إسبينوزا أنّ الفيلسوف لابد أن ينقاد إلى المنهج الهندي[٧].

أما في دائرة الفكر العقلي في الإسلام فيعتقد ابن سينا أن الفلسفة لابد أن تستعين بالمنهج الاستدلالي والبرهاني؛ بينما استفاد شيخ الإشراق من المنهج الاستدلالي، والمنهج الشهودي وتصفية النفس؛ ويرى الملا صدرا في الحكمة المتعالية ضرورة التوفيق بين الكشف العرفاني والعقائد الدينية والاستدلال العقلي وما يكشف بالإشراق. وبناء على ذلك فإن المناهج في الفلسفة متعددة جداً. لاحظ الفلسفة الطبيعية في اليونان القديمة، الفيثاغورية، السفسطائيين، سقراط، أفلاطون، أرسطو، الأفلاطونيين المحدثين، الرواقيين، أصحاب مدرسة القرن الثالث عشر أو الفلاسفة المدرسيين، التجريبيين البريطانيين، العقليين القاريين أو جماعة كارتزين، المثاليين الألمان، الذريين الجدد، الكانتيين الجدد، الماركسيين الظاهراتيين، الوجوديين، الوضعيين المناطقة، أتباع التحليل اللغوي، فإن ماهية الفلسفة تتفاوت في هذه المذاهب الفلسفية عن بعضها بشكل كبير. واليوم ـ كما في السابق ـ تتمثل الفلسفة الطبيعية، مثل: الفيزياء، وعلوم الأحياء أيضاً. وعليه فإنّ الفلسفة أحياناً تستعمل بمعنى عام جداً، وأحياناً بمعنى خاص جداً،

بحيث يعادل المنطق تقريباً، لكن المعنى الذي يمكن التوافق عليه للفلسفة هو أن نقول: إن الفلسفة نشاط عقلي، وحتى الفلاسفة الذين يرمون التأكيد على عناصر غير عقلية في تفلسفهم فإنهم يقومون بذلك بمنهج عقلي. وليس لهذا المنهج أسلوب واحد؛ فيستعينون أحياناً بمنهج الاستدلال القياسي؛ وأحياناً الاستقرائي؛ وأحياناً التمثيلي؛ وأحياناً الشهودي؛ وأحياناً الهندسي، وغيرها. وكذلك فإن ذلك النشاط العقلي لا يتم جزافاً، بل للإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يواجهها الإنسان، مثل: ما هو الإنسان؟ ولماذا نعيش؟ أو بعبارة أخرى: ما الغاية من حياة الإنسان؟ وهل أن الإنسان خالق نفسه أم أن هناك معبوداً آخر خلقه؟ وكيف وجد العالم؟ وهل أن العناصر المكونة للعالم عنصر أم عناصر كثيرة؟ وهل أن الوجود منحصر بعالم المادة أم توجد عوالم أخرى غير مادية أيضاً؟ وهل أن كسب المعرفة الحقيقية ممكن للإنسان؟ في حالة الإمكان فما هو أسلوبها؟ وما هي الأعمال الحسنة؟ وما هي الأعمال السيئة؟ وبشكل أساسي ما هو معيار الحسن والقبح؟

وعندما يواجه الإنسان هذه الأسئلة فإنه يحاول بنشاطه العقلي أن يقدّم إجابة مناسبة لهذه الأسئلة الأساسية. ولهذا تتكون المذاهب الفلسفية المختلفة. ويسعى كل فيلسوف أن يجيب بأسلوبه الخاص عن هذه الأسئلة الأساسية. فمثلاً: يقول كانت الفيلسوف الألماني الكبير في الإجابة عن السؤال القائل: لماذا يتفلسف الإنسان؟ إن الإنسان يتفلسف لكي يصل إلى الأهداف النهائية للعقل، أو يختار الأهداف النهائية عن طريق الفلسفة. ويعتبر القضايا النهائية في الفلسفة أربعة أمور:

١ ـ ما الذي يمكن أن أعرف؟ (ما بعد الطبيعة).

٢ ـ ما الذي يجب أن أفعل؟ (الأخلاق).

٣ ـ بماذا يمكن أن يكون لنا أمل؟ (الدين).

٤ ـ ما هو الإنسان؟ (علم الإنسان).

يقول كانت: إن الأسئلة الثلاثة الأولى يمكن إرجاعها إلى السؤال الرابع. وفي الحقيقة فإن الفلسفة تتحول إلى علم الإنسان. ولهذا فإنّ هدف الفلسفة النهائي هو أن الإنسان يجب أن يعرف نفسه. أفضل موضوعات ما بعد الطبيعة هو الذات الإنسانية. ولا شك أن معرفة ماهية الإنسان تستلزم أسئلة أخرى، مثل: ما هو العالم الذي يعيش فيه

الإنسان؟ من هو الفرد؟ وبماذا يمكن أن يكون لي أمل؟ أو ما الذي يمكن معرفته عن الله؟ وهذه المسائل تقودنا إلى معرفة العالم ومعرفة النفس ومعرفة الله، ولا يرى كانت أن هذه المسائل تتعلق بالعقل النظري، بل إنها مسائل العقل العلمي. فالإنسان يدرك أنه بمنزلة فرد أخلاقي، وليس هذا عن طريق الاستدلال، بل بمعرفة مباشرة عن طريق البداهة، لكن ما هي الأمور التي تجعل من الإنسان (موجوداً) أخلاقياً؟ يقول كانت: إنها عبارة عن: الإرادة الحرة؛ خلود النفس؛ ووجود الله(٨). وعليه فإن الفلسفة عند كانت تتكون في ضوء الإجابة عن السؤال عن ماهية الإنسان.

وإلى جنب تلك المذاهب الفلسفية فإن الدين يرى أنّه قادر على الإجابة المناسبة عن تلك الأسئلة. ويقبل بعض الناس الدين بواسطة التعقل. وفي نفس الوقت فإن بعض الأديان إما أن تكون أجوبتها عقلية بنحو تام، أو مبنيّة على استدلالات عقلية. وبناء على ذلك يمكن القول: إن الأديان أيضاً أمر عقلانيّ، يقدِّم الأجوبة عن هذه التساؤلات. وليس هناك فرق ماهوي بين المذاهب الفلسفية الأخرى في الإجابة والتبرير.

وكما قلنا سابقاً فإن بعض الأديان هي بذاتها نشاط عقلي وفلسفي. ولهذا لا يوجد تفاوت بين المتكلم الذي يدافع عقلانياً عن الدين وبين الفيلسوف، من حيث النشاط العقلي؛ لأن المتكلم هو أيضاً توصل إلى الدين بعد نشاط عقلي، ووجد أن الدين ضروري لتبرير حاجاته الأساسية. ولذا يمكن الاستنتاج بشكل عام أن التعريف الاصطلاحي للفلسفة له معنى عام يمكن أن يشمل الدين أيضاً.

٢. تعريف الدين

إن تعريف الدين أيضاً ـ كتعريف الفلسفة ـ مشكل جداً ومثير للجدل. ويؤثِّر طرح تعريفات متعددة للدين من قبل الباحثين الدينيين إلى عدم إمكانية تقديم تعريف دقيق وجامع للدين. ولكي يتضح البحث نشير إلى بعض التعريفات:

١ـ جيمز مارتينو: الدين هو الاعتقاد بإله سرمدي، يعني بأن الحكمة والإرادة الإلهية تحكم العالم، الإله الذي تربطه بالبشر علاقات أخلاقية.

٢. هربرت اسبنسر: الدين هو التصديق بأن كافة الأشياء تجليات لقادر لا تناله

مداركنا (وراء معرفتنا).

٣ـ حي فريزو: أنا أفهم الدين على أنه نحو من الاستمالة والاسترضاء للقوى التي تفوق الإنسان، والاعتقاد بأنها تسيطر على سير الطبيعة والحياة الإنسانية.

٤ـ أف برادلي: الدين محاولة لبيان حقيقة الخير الكامل (المطلق) عن طريق الأبعاد الوجودية للإنسان.

٥ـ ماتيو آرنولد: الدين هو أخلاقيات تسامت وانبعثت وتكثرت بفضل الأحاسيس.

٦ ـ ملك تاكارت: الدين هو الحماس والإحساس الذي يستند على الإيمان بالتعايش بيننا وبين العالم.

٧ـ سي بي تايل: الدين حالة أو قالب خالص أو محرم للروح يجعلها تقيّة.

٨ ـ إدوارد كايرد: دين الفرد هو ظهور تلقيه النهائي عن العالم، وحاصل جمع معنى وبصيرته الكاملة بالأمور.

٩ ـ ويليم جيمز: الدين هو أحاسيس و أعمال وتجارب الأفراد عن الوحدة حين يجدون أنفسهم تسمي كل ما هو إلهي[٩].

١٠ـ برسونز: الدين هو مجموعة من الاعتقادات والأعمال والشعائر والمؤسسات الدينية التي أسَّسها أفراد البشر في المجتمعات المختلفة.

١١ـ ريناخ: مجموعة من الأوامر والنواهي التي تمنع التعرض الحر للاستعدادات الإنسانية.

١٢ـ هربرت اسبنسر: الدين هو جواب الإنسان للنداء الإلهي[١٠].

١٣ـ من وجهة نظر الإسلام فإن الدين يعني التسليم مقابل الأوامر الإلهية[١١].

والحاصل من هذه التعاريف المختلفة أن الدين ليس له معنى واحد يكون مقبولاً من الجميع.

والإشكال الأساسي في هذه التعاريف ـ غير التعريف الإسلامي ـ أنها ركّزت على بعد واحد للدين، أو على شيء يبدو لهم جوهر الدين.

وبناء على ذلك ربما لا يمكن طرح تعريف جامع للدين. ولهذا حاول بعض الباحثين الدينيين أن يبينوا شواخص الدين، ويقولوا: كلما وجدت هذه الشواخص بشكل أوفر في

مورد ما أمكن استعمال مصطلح الدين فيه بجزم أكثر.

ويطرح آلستون في مقالته، تحت عنوان «الدين»، تسعة شواخص للدين، كالتالي:

١. الاعتقاد بوجودات ما وراء الطبيعة (الآلهة).

٢. التفكيك بين الأشياء المقدسة وغير المقدسة.

٣. الأعمال والمناسك التي تستند إلى الأمور المقدسة.

٤. أن يكون هناك قانون أخلاقي يعتقد بأنه مؤيد من جانب الآلهة.

٥. الأحاسيس التي لها ميزة دينية (الخشية، الشعور بالرمزية والسرية، الإحساس بالمعصية والعبادة)، التي تبدو في محضر الأمور المقدسة، وتحصل خلال القيام بالمراسيم، وتتعلق بالتصور عن الآلهة.

٦. الدعاء وغيره من أشكال الارتباط بالآلهة.

٧ـ الرؤية الكونية، أو التصور التام عن العالم بنحو كلي ومنزلة الفرد فيه، ويشمل هذا التصور تشخيصاً للغاية الشاملة للعالم، والإشارة إلى ماهية منزلة الفرد فيه.

٨ نظام متكامل ـ إلى حدٍّ ما ـ حول حياة الفرد، مبني على الرؤية الكونية.

٩. مجموعة اجتماعية اتصلت أوامرهم السابقة مع بعض.

يقول آلستون: عندما يتوفر المقدار اللازم من هذه المميزات يوجد لدينا دين. لكن هذه المميزات لا تحل المشكلة.

أولاً: لوجود تفسيرات مختلفة لهذه الشواخص. وربما اعتبر البعض إحدى هذه المميزات أصلاً والأخرى فرعاً، مما يؤدي إلى حصول اختلافات أساسية بينها. فمثلاً: تعريف شلاير ماخر للدين يختلف عن تعريف كانت.

وثانياً: تطرح على الدوام تعاريف جديدة، والتي لا تتوافر على أيٍّ من تلك المميزات. فمثلاً: اقترح بعضهم اعتبار العلم دين القرنين التاسع عشر والعشرين. وحتى في هذه الأيام يقول بعضهم: إن الفلسفة هي دين القرن الحادي والعشرين، بل إن الشيوعية والنزعة الإنسانية أديان أيضاً. وبدلاً من تعريف الدين يشير الباحث الغربي الكبير في الأديان نينيان سمارت إلى ستة أبعاد وأوجه للدين، وهي ـ باختصار ـ عبارة عن:

١. البعد العبادي: تظهر الأديان نفسها في إطار مناسك وعبادات خاصة. فإن لكل

واحد من الأديان مراسمه وعباداته. وهذا العبادات لها معنى باطني، وتشير إلى اعتقادات الفرد.

٢. البعد الأسطوري: الفقه أسطورة تعني القصة في الأصل. وعليه فالبعد الأسطوري لا يعني أن مضمونها كاذب. وعندما نستعمل الأسطورة حول الظاهرة الدينية فإننا على الحياد من حيث صدقها وكذبها. ويحتوي كل دين ـ في العادة ـ على أحداث، سواء ارتبطت مباشرة بالله أو لم ترتبط، وتذكر هذه الحوادث في قالب القصة.

٣ـ البعد العقيدي: لكل دين نظامه العقيدي، والذي يتجلى بمجموعة قضايا (تصورات) حول ذات الله، وصفاته، وأفعاله، وعلاقته بالعالم والإنسان، وأيضاً مصير الإنسان. وليس من السهل الفصل بين البعد الأسطوري للدين وبعده العقيدي.

٤ ـ البعد الأخلاقي: يتوفر كل دين ـ في الغالب ـ على مجموعة من الأصول الأخلاقية. ولو لاحظنا الأصول الأخلاقية لكافة الأديان سنرى أنها مشتركة في الكثير من هذه الأصول. والأصول الأخلاقية للدين أو الشريعة الحاكمة هي الموجهة للسلوك الاجتماعي لذلك المجتمع.

ومن الطبيعي أن لا يعيش كافة الأفراد دائماً وفقاً للأصول والمعايير التي يظهرونها. وبناء على ذلك لابد من التمييز بين الأصول الأخلاقية لدين ما وبين سلوك أتباع ذلك الدين. فمثلاً: يعتبر أصل المحبة للناس من التعاليم الأخلاقية للمسيحية، لكن الكثير من المسيحيين ودولهم لا تعمل بهكذا أصل أخلاقي.

٥. البعد الاجتماعي: ليست الأديان والمذاهب مجموعة من الاعتقادات فحسب، بل إن لها منظومات أو مؤسسات اجتماعية. وهذا البعد الاجتماعي للدين يتعين إلى حدٍّ ما عن طريق الأهداف الدينية والاعتقادية.

٦. البعد التجريبي: من الصعب تبين الأبعاد الأخرى للدين بدون ملاحظة هذا البعد. (هذا البعد ـ كالروح والنفس ـ من الأبعاد الأخرى للدين؛ لأن المتدين يمارس بنفسه التجربة الدينية).

يدعو المسيح ربّه معتقداً أنه سيجيبه. ولهذا السبب فالدين الفردي يتضمن بالضرورة أمراً نسميه البعد التجريبي، أي ذلك البعد الذي يجده الفرد كتجربة عن عالم الغيب (ما

وراء الطبيعة). وقد وصل الأنبياء أنفسهم إلى النبوة في تجربة شخصية. ونظراً لأهمية هذا البعد في الأديان لا يمكن اعتبار الماركسية والنزعة الإنسانية ديناً؛ لأنه لا مجال فيها لتجربة عالم الغيب، وليس هناك ارتباط بالله، أو أمل للنجاة فيها[١٢]. وربما قام الفيلسوف بدراسة وتحليل كل واحد من هذه الأبعاد على حدة، وتصدى لتبريرها عقلياً. ففي حالة قيامه بذلك تدخل جميع تلك المسائل في فلسفة الدين.

المسألة المهمة والمؤثّرة في البحث عن الدين هي هل أن بين هذه الأبعاد تقدم وتأخر على بعضها أم تحكمها وحدة عضوية، ويؤثر بعضها على بعض، أي لا يوجد تقدم وتأخر بين تلك الأبعاد، بل إنها تتساوى في الأهمية؟ فإذا كان بين تلك الأبعاد تقدّم وتأخر رتبي يكون أحد الأبعاد محوراً أساسياً وبقية الأبعاد تابعة له. ولهذا يسعى فلاسفة الدين بشكل رئيسي للبحث عن البعد الأساسي للدين.

فمثلاً: يعتقد شلايرماخر أن البعد التجريبي للدين هو الأصل في الدين، وكافة الأبعاد الأخرى، حتى البعد التعليمي، تابعة لذلك البعد التجريبي. وعليه فإنه لابد أن تفسَّر كافة الأبعاد في ضوء البعد الأساسي؛ بينما يرى (كانت) أنّ البعد الأخلاقي للدين هو المحور الأساسي، وكافة الأبعاد الأخرى لابد أن تفهم وتفسَّر على ضوء البعد الأخلاقي. أما إذا كان الباحث الديني يعتقد أن كافة أبعاد الدين تربطها وحدة عضوية، مثل جسد الكائن الحي، ولا يمكن تقديم أحد الأبعاد على غيره، فلابد أن تلاحظ كافة أبعاد الدين بالتساوي. لكن فلاسفة الدين يؤكّدون بشكل أساسي على بعد التعاليم الدينية. وربما يعزى ذلك للأسباب التالية:

١. إن العمل والشأن الحرفي للفلاسفة يقتضي أن يدرسوا البعد التعاليمي للدين.

٢. إن بقية أبعاد الدين ترتكز على البعد التعاليمي والعقيدي للدين. ويرتكز أي بعد ديني في النهاية على تبرير الاعتقاد أو الاعتقادات. فمثلاً: المسلم الذي يؤدي مناسك الحج، أو المسيحي الذي يذهب إلى العشاء الرباني، إذا سئلوا عن تبرير ذلك العمل فإنهم في النهاية سيصلون إلى مجموعة من الاعتقادات والتعاليم، وعندما تكون تلك الاعتقادات مبرَّرة يسهل قبول تلك الأعمال.

وحتى إذا سئل شلايرماخر وكانْت عن سبب تقديمهما للبعد التجريبي والبعد

الأخلاقي للدين على سائر الأبعاد فلا شك أنهما يملكان الأدلة على ذلك، وهي البعد التعاليمي للدين. وهذا ـ طبعاً ـ لا ينفي أن فيلسوف الدين لن يبحث كافة أبعاد الدين بشكل مستقل. وكذلك فإن فلاسفة الدين لا يهتمون بكل الاعتقادات والتعاليم الدينية الخاصة أيضاً؛ لأنه سيشمل حجماً كبيراً من البحث، والذي يكون واسعاً جداً. إن اهتمامهم ينصب ـ قدر المستطاع ـ على المسائل المشتركة بين الأديان؛ لكي تشمل مجالاً أوسع من الأديان، وإنْ كان البحث حول الظواهر الدينية الأخرى يقع أيضاً في ميدان عمل فيلسوف الدين. ولا شك أنه يمكن أن تكون لدينا فلسفات لأديان بعينها، أي إن أيَّ مذهب فلسفي يمكن أن يبحث عن الدين عقلياً. ولهذا السبب فإنّ لدينا فلسفات دين بعدد المذاهب الفلسفية.

٣. تعريف فلسفة الدين

ونظراً لما تقدم في تعريف الفلسفة، وتعريف الدين، والإشكالية فيهما، نسعى إلى تقديم تعريف مناسب لفلسفة الدين. إن فلسفة الدين عمل عقلاني يسعى في سبيل معقولية وتبرير المكونات أو التعاليم الأساسية للدين (دين خاص أو عام)، وانسجامها مع بعض أو في نفسها وتقييمها نقدياً.

من الأفضل في فلسفة الدين أن يبيِّن في البداية المقصود بالدين، وهل هو دين بعينه أم المشترك بين الأديان؟؛ لأن تبيين هذه الأمور يوضح حيثية البحث بشكل أفضل. وحتى الدين بمعناه العام لابد أن يتميز قدر المستطاع، بأن ما هو المقصود من الدين بمعناه العام؟ وعلى فيلسوف الدين أيضاً أن يرجع إلى المتكلمين لفهم بعض التعاليم الدينية؛ لأن تعيين قراءة هؤلاء الخاصة للدين توضح أفق البحث بنحو أفضل. فعلى سبيل المثال: لابد للذين يبحثون في فلسفة الدين الإسلامي أن يبينوا بشكل دقيق أيَّ فهم وقراءة من قراءات الفرق الكلامية يعتمدون، فمثلاً: بين المسلمين يختلف تصوُّر المشبِّهة والمجسِّمة عن الله عن تصور متكلمي الشيعة بشكل كامل، وإن تعيين هذه المسألة يساعد كثيراً في مجال البحث وحدوده.

فإذا قبلنا هكذا تعريف لفلسفة الدين فإنّ المفكرين الذين يبحثون في معقولية

وتبرير المكونات الأساسية للدين، والاستدلال عليها، وكذلك الذين يحاولون تبيين الانسجام بين التعاليم الدينية، أو المفكرين الذين يؤثرون عدم معقولية وتبرير بعض أو جميع القضايا الأصلية للدين، وأن هناك عدم انسجام بين التعاليم، أو المفكرين الذين يقيمون هؤلاء المفكرين، ويبينون نقاط القوة والضعف في نظرياتهم، وفي النهاية إما أن يؤيدوا إحدى النظريات، أو يقدموا نظرية أخرى، كل هؤلاء يدخلون في زمرة فلاسفة الدين. إذاً وعلى ضوء هذا التعريف لا تفاوت مهمّاً بين فيلسوف الدين الذي يتصدى لتبرير القضايا الدينية والانسجام بينها وبين المتكلم؛ لأن المتكلمين أيضاً يعملون على تبرير التعاليم الأساسية للدين، وإظهار انسجامها أيضاً. وعليه فإن كل تأمل عقلي حول الدين ينتهي إلى إثبات وتقوية القضايا الدينية أو نفيها سيكون فلسفة دين. وعندئذٍ تتضح أيضاً مسائل فلسفة الدين، أي إن كل الأبحاث والدراسات العقلية؛ لغرض إثبات أو نفي مكونات الدين، ستكون من مسائل فلسفة الدين. ومن الجدير بالذكر هنا أنه يمكن التفلسف في باب الدين بأية نزعة فلسفية. وفي النتيجة فبعدد المدارس الفلسفية، وبعدد التعريفات المختلفة للدين، توجد لدينا فلسفات دينية. والتعريف الذي قدَّمناه لفلسفة الدين يشمل كل تفلسف حول الدين. ومن المناسب هنا الإشارة إلى نظريات بعض المفكرين والفلاسفة الدينيين حول تعريف فلسفة الدين، ثم نعقّب عليها بالنقد والتحميص:

١. يقول (براين ديويس) في الإجابة عن السؤال عن ماهية فلسفة الدين: من الصعب القول بالدقة ما هي فلسفة الدين، وربما عرّفها البعض بالتفلسف حول الدين، لكن لما كان هناك اختلاف حول طبيعة الدين والفلسفة فإنّ الإشكالية تبقى في هذا التعريف.

نقد وتحليل: إذا لم نتمكن من تعريف فلسفة الدين فسنواجه صعوبة في تحديد مسائلها أيضاً؛ لأنه على أي أساس نبحث عن مسألة في كتاب فلسفة الدين، إذا لم يوجد ملاك فإن تحديد مسائل فلسفة الدين سيكون جزافاً.

٢. عرّف جان هيغ فلسفة الدين بأنه تأمل فلسفي حول الدين.

نقد وتحليل: لما كان هناك اختلاف كبير في طبيعة الفلسفة والدين فإن هذا التعريف لا يخلو من الإشكال أيضاً. وبالتالي فإنّ تحديد مسائلها سيواجه إشكالية أيضاً. ولو سألنا جان هيك: أي نوع من التأمل هو التأمل الفلسفي؟ وما هي المميزات التي

يجب أن تتوفر في الدين لكي نعتبره ديناً؟ فإذا كان المقصود هو المعنى الرائج للفلسفة والدين ففي هذه الحالة ستدخل أفكار ومسائل متناقضة جداً، وربما لا يوجد بينها أي وجه اشتراك في فلسفة الدين.

٣. يقول آنه غوردن ونيل كير وأدونيك تات: إن كل تعريف لفلسفة الدين سيكون مثاراً للنقاش والجدل. وفلسفة الدين المعاصرة تعني تحليل بعض عناصر ومفاهيم الأديان وبشكل خاص الغربية.

نقد وتحليل: هناك إبهامات في تعريف هؤلاء لفلسفة الدين. فما هو مقصودهم بـ «تحليل» و«العناصر والمفاهيم الدينية»؟ هل يقصدون بالتحليل ما يستعمل في الفلسفة التحليلية أو يقصدون معنىً آخر؟ فإن إبهام التحليل لا يقل عن إبهام معنى التفلسف. وكذلك عناصر ومفاهيم الأديان تعبير مبهم، فما هو المقصود بالدين؟ وما هو تعريفه؟ وهل المقصود من العناصر والمفاهيم أيّ مفهوم أو المفاهيم الرئيسية التي لابد أن تبين بشكل دقيق؟

استنتاج

ظهر في الأبحاث التي طرحت في هذه المقالة أن تعريف فلسفة الدين صعب جداً ومشكل.

وقد حاول كل من فلاسفة الدين أن يقدم تعريفاً لفلسفة الدين، لكي تتميز مسائلها أيضاً.

لكن تعريفهم واجه إبهامات عديدة. وقد أشرنا إلى بعضها، وقلنا كذلك: إن تعريف فلسفة الدين متفرع عن تعريف الفلسفة وتعريف الدين. ولما كان تعريفهما يواجه إشكاليات أساسية فإن هذه الإشكالية تسري إلى تعريف فلسفة الدين. ويبدو أن التعريف الذي اقترحناه لفلسفة الدين يواجه بأقل الإشكالات عند المقارنة مع التعريفات الأخرى.

الهوامش

(١) Louise، Pojman،philosophy of religion
(٢) waeds worth publishing company 1987:p397،America
(٣) آتين زيلستون، مباني الفلسفة المسيحية: ٢٤ ـ ٢٥. ترجمه إلى الفارسية: محمد محمد رضائي والسيد محمود الموسوي، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٥هـ.ش.
(٤) علي شريعتمداري، فلسفة، طهران، نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٦هـ.ش، نقلاً عن: pass more، 1967: p.216
(٥) إصِل بريهه، تاريخ الفلسفة: ١٠، ترجمه إلى الفارسية: علي مراد، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٣٧٤هـ ش.
(٦) سمارت، نينيان، زاي جان، ونيك و...، سه سنت فلسفي (ثلاث طرق فلسفية): ٢٢، ترجمه إلى الفارسية: أبو الفضل محمدي، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٨هـ.ش.
(٧) بريهه، المصدر السابق: ١١ ـ ٢٤.
(٨) المصدر نفسه: ١١.
(٩) D editor in ??: ، philosophy [philosophy] in: the encyclopedia of،pass more. Julian p.218.، 1967، Macmillan publishing co، new York،Paul Edwards
(١٠) ، Stanley appelbaum and Clarence c، history of philosophy،marias. Julian p.706.، 1967، inc، Dorer public cation، new York،Strawbridge
(١١) ريبر آلستون، بيبر وديكران، دين وجشم أندازه هاي نور: ٢٠، ترجمة: غلام حسين توكلي، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٦هـ.ش.
(١٢) جان هيغ، فلسفة دين: ١٧، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالكي، طهران، نشر الهدى، ١٣٨١هـ.ش.

الاتجاه التقليدي المعاصر في إيران
رصد المكوّنات والخصائص ونقد العقل والممارسة

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه(*)

ترجمة: صالح البدراوي

أ. التيار التقليدي

على رموز مقولات الأبحاث والدراسات الدينية القيام بتوضيح خصائص وعناوين مقولاتهم بالتفصيل. ولكن مما يؤسف له أنه لم يحدث شيء من هذا القبيل حتى الآن. ولهذا السبب أصبح الحديث عن خصائص وتفاصيل الدراسات والأبحاث الدينية المعاصرة في إيران أمراً في غاية الصعوبة. وسوف أسعى، وبكل أمانة؛ واستناداً للدراسات وأبحاث التيارات الفكرية، إلى تبيين خصائص البعض من الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران.

١. المؤسسة الدينية

يرتبط الاتجاه الديني التقليدي بالمؤسسة الدينية أكثر من أية مؤسسة أخرى. ولا تعني هذه الجملة وجود الترادف والتشابه بين المؤسسة الدينية والاتجاه التقليدي في المعنى، ولكن ينطبق كل من هذين العنوانين على بعضهما البعض بلحاظ المصداق؛ إذ يتسم التيار التقليدي بأنه يحمل الكثير من مبادئ التيار العقلي الإسلامي، بحيث يمكن اعتبار التيار العقلي الإسلامي وليد التيار التقليدي، وقد تم إصلاحه وإكماله في ظل هذه القضية. ومن إحدى الدراسات المهمة حول المؤسسة الدينية الوقوف على المراد بكلمة

(*) أستاذ جامعي، ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية (قسم الفلسفة والكلام) في إيران. له مؤلفات عدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

«الروحاني». ويمكن القيام بهذا الأمر من عدة زوايا. بعض التصنيفات تأتي بالطول، والبعض الآخر في عرض بعضها البعض، والبعض الآخر يوجد بينها تداخل.

٢. ماهية كلمة «الروحاني» واستخدامها

«الروحاني» مصطلح فارسي يطلق على شريحة المدرِّسين والمجتهدين ومراجع التقليد، فضلاً عن الطيف الكبير الذي يضم أكثر من ستين ألفاً من طلاب العلوم الدينية لمراحل المقدمات والسطوح والبحث الخارج[1]. «وكلمة الروحاني» (أي رجل الدين) عبارة عن عنوان متأخر أطلق على طلاب العلوم الدينية الإسلامية في حدود القرنين الأخيرين، وكانوا يعرفون قبل ذلك بعناوين: عالم الدين، والملاّ، والآخوند، وغير ذلك. ويتمثل الدور الشخصي أو الذاتي للروحاني بتبيين وإرشاد وإبلاغ التعاليم والقيم الدينية؛ بهدف تطبيق الدين على أرض الواقع للشرائح المختلفة للمجتمع والإجابة عن الشبهات الدينية. وتتمثّل الأدوار الاجتماعية للروحاني في التصدي لتحمل المسؤوليات المختلفة، من قبيل: قيادة الحكم، والدوائر التنفيذية الصغيرة والكبيرة، والقضاء، وعضوية البرلمان، وتمثيل القائد في التربية والتعليم، والجامعات، والقوات المسلحة والشرطة، والتعليم في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعات، وإمامة المسجد وقوافل الحج والزيارة، ورئاسة مكاتب الزواج والطلاق وغيرها. ويجب على طلاب العلوم الدينية والروحانيين ألا ينسوا دورهم الشخصي عند تواجدهم في المواقع الاجتماعية، ويجب عليهم أن يقوموا دائماً بأداء الواجبات الذاتية للروحاني بكل وعي وتواضع في أي منصب كانوا، سواء في رئاسة الجمهورية أم في البرلمان أم في تمثيل القائد في إحدى المؤسسات أم في التعليم في المدرسة والجامعة، وهي القيام بتبيين مناهج الدين والدفاع عنها. ويكون تواجد الروحاني في المؤسسات الحكومية واجباً بشرط أن يمارس فيه الروحاني دوراً مؤثّراً على المؤسسات الحكومية، وليس أن تغير المؤسسات الحكومية أخلاقية الروحاني ولباسه الديني. فعندما يتواجد الروحاني في صفوف القوات المسلحة أو الوسط الجامعي كممثل للولي الفقيه عليه أن لا يعتبر نفسه ضابطاً كبيراً في الجيش، أو إدارياً نافذاً في الجامعة، لأنه سينسى في هذه الحالة دوره وواجبه الفعلي والشخصي، وسيذوب في بوتقة المؤسسة

العسكرية والجامعية، ويتلاشى. هذا الضرر الذي تحدثنا عنه لا يخلف العجز في إنجاز الدور الشخصي للروحاني فحسب، بل يعطي للناس انطباعاً سلبياً عن حقيقة دور الروحاني، أي يخلق الشبهة حول التعاليم الدينية نفسها.

إن التعرف السريع على رجل الدين من قبل الناس بحاجة إلى مظهر خاص مرموز يتمثّل بلباس رجل الدين. فكما أن الضابط بحاجة إلى زيّ خاصّ من الملابس؛ لتطبيق القانون واستتباب الأمن، فإن رجل الدين بحاجة هو الآخر إلى زيّ خاص به؛ لإشاعة حالة الاستقرار المعنوي والديني لدى الناس. وبالنظر لأهمية هذه المسألة؛ وبهدف الوقوف في وجه الأدوار الثقافية والاجتماعية لرجل الدين، واستئصالها، أصدر رضا شاه بهلوي أمراً بعدم ارتداء الزي الديني. إذاً فالمؤسسة الدينية عبارة عن مؤسسة يقوم طلابها بالدراسة والتدريس والتهذيب في مدارسها الدينية (الحوزات)، وبعد ارتداء الملابس الدينية الخاصة بهم يقومون بتبليغ الناس وإرشادهم ووعظهم؛ بهدف إنجاز التطبيق العيني للدين على أرض الواقع. ولكن الأمر المسلّم به بطبيعة الحال أن كل مسلم يتحمل مسؤولية الاطلاع على تعاليم الدين، والقيام بتبليغها وإيصالها إلى الآخرين؛ إلا أن التنظير المتخصّص، وبخاصة عند اصطدام النصوص الدينية بالتطورات المعاصرة، هو من مسؤولية المتخصّصين وعلماء الدين والروحانيين. وهذه الحقيقة تستفاد أيضاً من آيات القرآن الكريم والروايات. وعلى سبيل المثال: يمكن الالتفات إلى الآية الكريمة التالية: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢).

كما قال الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»[٢]. وقد ورد هذا الحديث في معرض إجابة إمام العصر عجّل الله فرجه الشريف على مسائل إسحاق بن يعقوب. ويبين الإمام في هذا الحديث الشريف مسؤولية الشيعة تجاه المسائل الدينية المستجدة في عصر الغيبة، فهو يأمر الشيعة بالرجوع إلى رواة الحديث، وهم الشخصيات الدينية المتخصّصة والفقهاء وعلماء الدين؛ لغرض فهم الأحكام الشرعية وسائر المسائل الاجتماعية الأخرى؛ لأن هذه الشريحة متخصصة في الدين ومن ذوي الخبرة فيه، وهم الذين يفهمون أحاديث أهل البيت عليهم السلام على أحسن وجه،

ويعرفون العام منها والخاص، والمحكم والمتشابه، والصحيح والباطل. وليس مراده عليه السلام من «رواة حديثنا» أولئك الذين ينقلون الرواية بدون فهمها؛ ذلك أن هؤلاء الأفراد ليس بوسعهم حل العقد التي تواجه المسائل الفقهية والدينية. ومن هنا فإن الرجوع إلى الفقهاء والمتخصصين وعلماء الإسلام في عصر الغيبة ليس أمراً مستحباً، بل هو واجب شرعي، ولا يجوز عدم إطاعة أوامرهم. إذاً يجب على علماء الدين أن يكونوا متسلحين بالعديد من العلوم، كعلوم الأدب، وعلم الأصول، وعلم الفقه، وعلم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الكلام، وعلم الأخلاق، وعلم الرجال، وعلم الدراية، وغيرها؛ لكي يتمكنوا من الحصول على التخصص اللازم في العلوم الإسلامية.

والموضوع المهم الذي يجدر الالتفات إليه أنني لا أرى الدور الشخصي لرجل الدين، لا في المؤسسة، ولا في الصنف والطبقة، والمنزلة الاجتماعية، والزيّ الرمزيّ للروحانيّ، وكيفية تأمين النفقات الإدارية والثقافية والتعليمية والبحثية والتبليغية للحوزات العلمية، وإن كنت أرى أن جميع الأمور التي أشرنا إليها هي من الأمور المهمة التي تعترض عمل الروحاني. ومن هنا يجب أن نقول: إن الدور الشخصي للروحاني يكمن في المعرفة الدينية وامتلاك الخبرة في الدين. ويجب أن يمتلك الروحاني صلة وثيقة بالنصوص الدينية، أي القرآن والسنة، والنصوص الثقافية، أي الموروث التقليدي لعلماء الدين. ويجب أن تعلم المؤسسة الدينية ورجال الدين أن النصوص الدينية هي أزلية، وقد جاءت لتأمين الحد الأقصى من هداية البشر، وتوجيه الأوامر لهم. وعندما يكون دور الدين هو الهداية، وتكون عملية الهداية مرتبطة بالنصوص الدينية، فإن الدور الشخصي والذاتي للروحاني، بصفته المتولي وعالم الدين، يجب أن يكون هو الآخر في الهداية عن طريق النصوص الدينية. والمعروف طبعاً أن عالم الدين يستفيد من العقل كمصدر وكأداة في معرفة الدين؛ بدليل الحجية الذاتية للعقل، أو بدليل حجيته الدينية. وخلاصة القول: إن مسؤولية رجال الدين تتمثل في ما يلي:

١. معرفة الدين وفهمه عن طريق المصادر الدينية.

٢. المحافظة على المعارف الإسلامية، والدفاع عنها.

٣. الترويج للمعارف الإسلامية، وتبليغها.

٤ـ المتابعة والتصدي للقيادة في تنفيذ الأحكام والشعائر الدينية في المجتمع.

إن البيئة الحقيقية للروحاني هي الحوزة العلمية. ويتم وضع البرامج والخطط لعدد كبير من الحوزات العلمية في المدن الإيرانية، المدعومة من قبل الحوزة العلمية في مدينة قم، من قبل الشورى العليا للحوزة العلمية، ويتم إدارتها من قبل مركزين متفرعين عنها، أي: مركز إدارة الحوزات العلمية للرجال، ومركز إدارة الحوزات العلمية للنساء. وبالرغم من مسؤولياتها الواسعة تقوم الإدارة المركزية بإدارة المعاونيات ومركز الدراسات والأبحاث الثقافية للحوزة العلمية. وللمؤسسات المرتبطة بمكتب قائد الثورة[٣]، والمؤسسات المرتبطة بمكتب القائد والحكومة[٤]، والمراكز المرتبطة بمكاتب المراجع[٥]، والتنظيمات السياسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية المستقلة أو شبه المستقلة[٦]، والنشاطات المؤثرة في الحوزة العلمية.

٣ـ تصنيف علماء الدين

يمكن أن تُعرف التيارات الدينية بأشكال وأنماط متنوعة[٧]. وإحدى طرق معرفة أنواع التيارات هي علاقة رجال الدين بالحداثة، والشكل الآخر علاقة الروحانيين بالسياسة، ويتبعه علاقتهم وتعاملهم مع الجمهورية الإسلامية في إيران؛ والشكل الثالث علاقة الروحانيين وتعاملهم مع دراسة الدين والمعرفة الإسلامية.

٤ـ علماء الدين والحداثة

إن علاقة رجال الدين وتعاملهم مع العصرنة والحداثة تقسمهم إلى ثلاث مجموعات: مجموعة التقليديين الصرف؛ ومجموعة التقليديين الحداثويين؛ ومجموعة الحداثويين الصرف. والعلامة الفارقة والميزة الخاصة لمجموعة التقليديين الصرف هي عدم امتلاك المعرفة الدقيقة والمتخصصة عن الحداثة، وتأكيدهم على الحفاظ على الموروث السابق، والحؤول دون تغييره. وقد تشعّب هذا الاتجاه إلى مجموعات أخرى:

١ـ مجموعة من الاتجاه التقليدي الصرف تمتاز بعدم الاكتراث بظاهرة الحداثة وتساؤلاتها وهواجسها، وان كانت تستفيد من بعض منجزات الحداثة، مثل:

التكنولوجيا. وهذه المجموعة من رجال الدين، وعلى الرغم من مشاركتها في الحد الأدنى من الإشراف على النظام السياسي في إيران، تهتم فقط بالمسائل التقليدية، ولا تولي اهتماماً بأحداث العالم المعاصر، وبالشبهات الفلسفية والكلامية والفقهية والحقوقية الجديدة. كما أنها لا تطرح نظرية معينة في ميدان القضايا السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي. وأكثر اهتمامها ينصب على استقلال الحوزات العلمية. ويصنف العلماء الأصوليون التقليديون المعاصرون، مثل: السيد الخوئي، والسيد حسن القمي، والشيخ وحيد الخراساني، والشيخ جواد التبريزي، وغيرهم، والعلماء الأخباريون التقليديون المعاصرون، مثل: السيد محمود الموسوي دهسرخي، والشيخ المامقاني، ضمن هذه الطبقة، ولكن مع وجود هذا الفارق بينهما، وهو أن العلماء الأصوليين التقليديين لا يبدون أية مخالفة لنظام الجمهورية الإسلامية، بل يبدون شيئاً من المشاركة، والحد الأدنى من الإشراف أيضاً، على العكس من العلماء الأخباريين التقليديين، الذين لهم وجوهاً من النقد والاعتراضات الجوهرية والأساسية والشرعية تجاه نظام الجمهورية الإسلامية.

٢. مجموعة من الاتجاه التقليدي الصرف تمتاز بامتلاكها الحد الأدنى من الوعي والإلمام بالحداثة، ولكن بدون المعرفة الكافية بها. وبدافع المعرفة النفسية، وامتلاكهم لتفسير خاص عن الدين وحدوده، طالبوا بالغيرية، ومعارضة الحداثة، ويعتقدون أن كل ما هو موجود في الحضارة الإنسانية قد تم بيانه من قبل الأنبياء. وعليه فإن الحداثة ونتائجها، كالتكنولوجيا، هي من بدع آخر الزمان، وظاهرة زائدة عن مدنيّة الأنبياء. وتعتقد هذه المجموعة أن الدين الإلهي قد بيّن جميع المتطلبات البشرية لبناء الحضارة، ولا حاجة لأي نوع من العقل الفلسفي والاختبار العملي، ولا ينبغي الاكتراث لمسألة الإجابة عن تساؤلات العالم المتحضّر، أو بذل أي جهد لإيجاد إجابة لتساؤلاتهم، وإن كانوا يجيزون الاستفادة من بعض منجزات الحداثة والمدنية، من باب الضرورة وأكل الميتة. وهذا النمط من التفكير كان له الكثير من المريدين والأتباع في بداية مرحلة دخول الحداثة إلى البلدان الإسلامية، ومرحلة الثورة الدستورية، ولكن لا توجد في العصر الراهن شخصية بارزة تدافع عن هذا النمط من التفكير(٨). ومن الجدير بالذكر أن

الاتجاه التقليدي الصرف أفصح عن معارضته، وأعرب عن حساسيته، تجاه بعض مستلزمات الاتجاهات الفكرية والثقافية الحديثة في العالم المعاصر، من قبيل: الأفكار البهائية، والاتجاه الكسروي، والماركسية، دون الالتفات إلى أصول ومباني الحداثة.

يمثل الاتجاه التقليدي الحداثوي المجموعة الثانية من رجال الدين وعلاقتهم بالحداثة، وهو الذي يستفيد من الموروث التقليدي السابق للدين الإسلامي والنصوص الدينية من جهة، ويمتلك أيضاً درجة عالية من الوعي والدراية بالغرب والحداثة، وله خلاف نسبي مع التساؤلات التي يثيرها العالم المتحضر في الغرب. وبعبارة أخرى: هم رجال الدين المطّلعين على التعاليم والموروث القديم والعلوم الإسلامية التقليدية من جهة، وعلى العالم المتحضر ومنجزاته من جهة أخرى، وقد اطّلعوا على المظاهر السياسية والاجتماعية للعالم المتحضر، ومنها: المذهب الاستعماري للدول العظمى. وبهدف الحد من هذا الضرر الأساسي، وحل مشكلة التخلف التي تعاني منها البلدان الإسلامية، طرحت نظرية ولاية الفقيه السياسية والاجتماعية نموذجاً من الاعتدال العقلي الإسلامي. ولم تكن هذه المجموعة من رجال الدين ـ كما هو شأن رجال الدين التقليديين الصرف ـ غير مبالية بالتساؤلات التي تثيرها المدنية، وهم بصدد إيجاد الأجوبة لها، والحصول على الحجة الدينية والشرعية. وليس لرجال الدين التقليديين الحداثويين فتاوى متشابهة إزاء الحداثة، والاستفادة من السنّة. وينقسمون في ذلك إلى فرق ومجاميع أصغر:

١ـ ترى المجموعة الأولى من الاتجاه التقليدي الحداثوي، ومن خلال وعيهم النسبي عن الحداثة وما يصدر عنها، أن السنّة والتفكير التقليدي والنصوص الدينية لها إمكانيات هائلة، ومن الممكن القيام ببناء صرح عظيم للحضارة الإسلامية في مقابل المدنية الحديثة من دون حاجة إلى الاستعانة بمنجزات الحداثة. إن معهد العلوم الإسلامية، بقيادة السيد منير الدين الهاشمي، وإدارة ومتابعة الشيخ مير باقري، يسعى لتحقيق هذا الهدف والرؤية. ويمتلك هذا الفريق من رجال الدين نظرة سلبية محضة تجاه الحداثة، كما سيأتي بيان ذلك في الحديث حول المعهد، ويعتبر الحداثة برمّتها وجميع نتائجها المتمخضة عنها أمراً سلبياً. ولكنه، أي هذا الفريق، يؤكد بشدة على إعادة قراءة الإرث الإسلامي التقليدي، وإكماله؛ بهدف بناء الحضارة الإسلامية الواعدة، بمعنى أنه يرى

عدم إمكانية الوصول إلى بناء حضارة إسلامية حديثة بهذا الإرث الموجود بين أيدينا. ويرى هذا الفريق أن البعض من رجال الدين التقليديين الصرف يشكّلون خطراً على المجتمع الإسلامي، كما هو حال المثقفين العلمانيين، ويؤدي ذلك إلى تحطيم الحضارة الإسلامية.

٢ـ يسعى الفريق الثاني من الاتجاه التقليدي الحداثوي إلى تقديم مشروع لتطبيق المنجزات الإيجابية للعالم المتحضر، والاجتناب عن الظواهر السلبية للحداثة والتأثُّر بالغرب، وذلك من خلال التمييز بين مفهوم الغرب ومفهوم التمدن. ويحترم هذا الفريق من رجال الدين التقليديين الحداثويين الإرث الإسلامي التقليدي، ويؤكد على الحفاظ على كلام الخواجة نصير الدين الطوسي، وفلسفة الملا صدرا، والفقه الجواهري، من جهة، كما يرى أنه من جهة أخرى يجب على الحوزات العلمية أن تتطور، وتتوصل إلى الإجابة الدينية المناسبة للتساؤلات الراهنة والعالم المتحضر، وأن تسعى المجتمعات الإسلامية للحاق بركب المجتمعات المتطورة، من خلال استثمار النتائج الإيجابية للحداثة، من قبيل التكنولوجيا، على أن لا تأخذ بالنمط الغربي في ميادين الثقافة والاقتصاد والسياسة بأي شكل من الأشكال، ولا تتأثر به، وتحارب الأساليب الاستعمارية للغرب. ورائد هذا النمط من التفكير هو الإمام الخمينيرحمه الله، وبعض الشخصيات المعاصرة له، كالعلامة الطباطبائي في قم، والشهيد الصدر في النجف الأشرف، وأيده في ذلك طيف واسع من تلامذة الإمام الخمينيرحمه الله، كالسيد الخامنئي، والأستاذ الشهيد مطهري، والشهيد الدكتور بهشتي، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ محمد هادي معرفت، والشيخ جعفر سبحاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ مصباح اليزدي، والشيخ جوادي الآملي، والشيخ جناتي، والسيد الأردبيلي، وغيرهم. إن السيد السيستاني يقدم نظرية سياسية أخرى، من خلال توسُّعه في الأمور الحسبية، وقوله بضرورة بذل أقصى ما يمكن من الاهتمام بأمور المسلمين، ولكن بسبب الخصائص التي سبق أن أشرنا إليها فإنه يحتل مكانه بين صفوف رجال الدين التقليديين الحداثويين. ولم يكتفِ الإمام الخمينيرحمه الله بتوضيح المشروع المقتبس من الحداثة، وصياغة النظرية، وتعريف رجال الدين التقليديين العصريين، الذين أعبر عنهم بالاتجاه الإسلامي العقلائي، بل سعى إلى إيجاد المواءمة بين الإسلام أو الموروث الإسلامي والحداثة، وجمع على أحسن وجه بين

الإسلامية والجمهورية، وقوانين الإسلام والسلطة التشريعية، والناس والدين، ومصلحة النظام وحقيقة الدين. وبعد وفاة الإمامرحمه الله ظهر الاختلاف المعرفي، ومن ثم التنفيذي تبعاً لذلك، بين تلامذته في أولوية الإسلام أو الحداثة في حالة التزاحم والتعارض بينهما. وظهرت هذه الاختلافات على أثر البرنامج التنموي للشيخ هاشمي رفسنجاني في ولايته الثانية لرئاسة الجمهورية. وعندما برزت الهوّة بين التنمية الحديثة والعدالة الإسلامية أراد الشيخ هاشمي رفسنجاني، ومن خلال إعطائه تعريفاً جديداً للاجتهاد، والحد الأقصى لحدود العقل، أن يطرح نموذجه الجديد للحداثة، ويخرج بمرور الوقت من مجموعة رجال الدين التقليديين الحداثويين، ويقترب من الاتجاه الحداثوي الصرف. وقال الشيخ هاشمي رفسنجاني في ملتقى الاجتهاد في المرحلة الراهنة، والذي أقيم من قبل جامعة المذاهب الإسلامية، في قاعة العلامة الأميني، في جامعة طهران: «لقد أصبح الاعتماد واللجوء إلى العقل والتعقل اليوم من مستلزمات التفقه والاجتهاد، ولا يمكن المرور مر الكرام على الاهتمام الخاص الذي يوليه القرآن الكريم للعقل. وصرح قائلاً: لا يمكن أن ندير مجتمعاً يدار فعلاً باسم الإسلام ببعض الروايات التي نقلت قبل ألف وبضعة سنين، وفي تلك الظروف الخالية من الاجتهاد، وبدون الالتفات إلى العقل والمصالح والمفاسد. وقال: ولو قبلنا بالفقه المتخصِّص يجب أن نقبل بالاجتهاد المتخصص أيضاً، وبهذا الشكل ليس من الضروري للشخص أن يقلد شخصاً واحداً في جميع الأمور. ولو وافقنا على هذين الأمرين يجب أن نوافق على الشورى الفقهية أيضاً. وعندما نريد إدارة المجتمع بأجمعه سياسياً يجب أن تضم لجنة صيانة الدستور المشرفة على المجلس جميع الاختصاصات بين صفوفها، وتعطي رأياً متخصِّصاً. وأكَّد رفسنجاني أننا سنصل خلال مرحلة تخصُّص الأقسام الفقهية إلى الشورى الفقهية لا محالة، ويجب أن يستند الأساس في كل ذلك على العقل»[٩]. وأكد البعض، مثل الشيخ يوسف صانعي، على الحفاظ على الحداثة في الاختيار بين الحداثة والسنة الإسلامية والتزاحم بينهما، وأصدر فتاوى مخالفة للمشهور تنسجم مع حقوق الإنسان الغربية، في حين أصر فريق آخر، وطيف كبير من تلامذة الإمامرحمه الله، كالشيخ مصباح اليزدي والشيخ جنتي، على الحفاظ على السنة الإسلامية.

ويمكن إعطاء تقسيم آخر لرجال الدين التقليديين الحداثويين؛ إذ على الرغم من

أن رجال الدين الحداثويين يؤمنون بنظام الجمهورية الإسلامية إلا إنهم لا يعملون بنمط واحد في الهيكل السياسي؛ فقد كان لفريق منهم مشاركة مباشرة في البنية السياسية للجمهورية الإسلامية، وتصدوا لتحمل مسؤولية المناصب القضائية، والتنفيذية، ووضع القوانين؛ في حين شارك فريق آخر منهم في النظام الحاكم على شكل إرشاد وإشراف فقط.

ويرى الاتجاه الحداثوي الصرف أن حياة البشرية يجب أن تدار على أساس العقل المتمدن، وأن تعاد قراءة السنة الدينية، وتركن الكثير من التعاليم التقليدية جانباً. ويؤكد هذا الاتجاه على محورية القرآن والعقل المعاصر، والتمرد على مذهب مركزية الحديث. وتنتسب لهذا الاتجاه بعض الشخصيات، مثل: الشيخ صالحي النجف آبادي، وحسب رأيي الشيخ هاشمي رفسنجاني خلال العقدين الأخيرين.

٥ـ علماء الدين والسياسة

يقسَّم رجال الدين من الناحية السياسية إلى مجموعتين: سلبية؛ وإيجابية. وكلٌّ منها تقبل التقسيم إلى: التقليدي؛ والعصري. والتيار الديني الإيجابي ـ العصري كالإمام الخميني﵀؛ والاتجاه الإيجابي ـ التقليدي كالشيخ محمد تقي بهجت﵀. ويرى الكثير من تلامذتهما أن السياسة تمثل جانباً كبيراً من الدين الإسلامي، ويجب على رجال الدين؛ باعتبارهم المفسرين والقائمين على تطبيق الدين، أن يشاركوا بشكل فاعل في الأمور السياسية. ويؤكّد رجال الدين السلبيون ـ التقليديون، مثل: الشيخ يعسوب الدين جويباري، ورجال الدين السلبيون ـ العصريون، مثل: الدكتور مهدي الحائري اليزدي، على السياسة العرفية، ولا يحبذون مشاركة الدين ورجال الدين في السياسة. هذه المجموعة من رجال الدين لا يقولون بجواز التدخل في شؤون الدولة والسياسة؛ إما على أساس الأدلة الفقهية؛ أو على أساس قولهم بقدسية رجال الدين[١٠]. وكنموذج على ذلك: كان الشيخ محمد تقي صديقين الأصفهاني(١٣٨٣هـ.ش) يرى أن مشاركة الروحانيين في السياسة يمهد لتحقق عصر التسامح في الدين. ويقول: إن مشاركة النساء في التظاهرات وسائر شؤون الثورة تمثل بداية تجرؤ المرأة وعدم استحيائها. وقد عارض تنفيذ الأحكام الثانوية في الجمهورية الإسلامية، معتبراً ذلك عاملاً لنسخ الأحكام الأولية[١١]. وخرج

الشيخ يعسوب الدين جويباري(١٣١٩هـ.ش) برؤية أكثر تشدُّداً تجاه مشاركة رجال الدين في السياسة، معتبراً تدخل الدولة في الحوزة العلمية أمراً غير مقبول، وأن ظهور رجال الدين في القنوات والمؤسسات الحكومية حرام، ويؤدي إلى هتك حرمة وقداسة رجل الدين[١٢]. أين كانت هذه المجموعة من رجال الدين، الذين وقفوا بوجه الثورة الإسلامية، وهم يدعون التدين والحفاظ على الأحكام الأولية وحياء النساء، أين كانوا زمن النظام البهلوي المقيت؟ هل سعى بهلوي لتطبيق الأحكام الأولية؟ وهل منح النساء العفاف والحياء؟ وهل كانت مراكز الفحشاء والمنكر وأنواع الانحرافات الأخلاقية والتدخلات الاستعمارية للدول الغربية في المجتمع الإيراني منسجمةً مع الإسلام الذي يؤمن به هذا الفريق من رجال الدين؟ وهل أن نشاطات النساء في دعوة النبي صلى الله عليه وآله وثورة الإمام الحسين عليه السلام، وتطبيق الأحكام الثانوية والحكومية خلال فترة حكم أمير المؤمنين عليه السلام، انتهى إلى تهتك النساء، وتعطيل الأحكام الأولية؟ إن هذا الفهم الخاطئ أدى إلى أن يقف الإمام الخميني رحمه الله موقفاً رافضاً لرجال الدين المتحجِّرين المتلبِّسين بلباس القداسة والإسلام الأمريكي، وأن ينشر شكواه ولوعته منهم في البيان الخاص برجال الدين وغيره من البيانات الأخرى، ويقول في توضيحه لهذا الضرر الفادح:

١ـ «الويل لهذه الدنيا، الويل لنا، الويل لهؤلاء العلماء الصامتين، الويل للنجف الساكتة، وقم الساكتة، وطهران الساكتة، ولمشهد الساكتة. هذا الصمت المميت سيصبح هو السبب في أن تسحق بلادنا ونواميسنا تحت أحذية إسرائيل بأيدي هؤلاء البهائيين»[١٣].

٢. تطرق الإمام في رسالة التعزية بمناسبة استشهاد السيد عارف حسين الحسيني إلى تشخيص اتجاهات رجال الدين، وقال: «أكبر ميزة لرجال الدين وعلماء الإسلام الملتزمين عن المتلبسين بلباس الدين هي أن علماء الإسلام المجاهدين كانوا دائماً هدفاً لسهام الظالمين المسمومة، وأولى سهام الحادثة وجهت نحو قلوبهم؛ في حين نجد أن المتلبسين بمسوح الدين في ظل حماية طلاب الدنيا وزبرجها يدعون للباطل، أو يمدحون الظلمة ويؤيدونهم. ولم نجد حتى الآن أحد وعاظ السلاطين، أو رجل دين وهابي، يقف في وجه الظلم والشرك والكفر، وخصوصاً في وجه الاتحاد السوفياتي المعتدي أو أمريكا

الظالمة. كما أننا لم نجد رجل دين حرّ نزيه، يتحرّق للخدمة في سبيل الله وعباده، يهدأ لحظة واحدة عن مساعدة الفقراء على الكرة الأرضية، ولا يناهض الكفر والشرك حتى الرمق الأخير. وكان عارف الحسيني من هذا النوع. وإن الشعوب الإسلامية قد أدركت سبب هذه الحادثة حتماً. ولماذا يصبح المطهريون والبهشتيون وشهداء المحراب وسائر رجال الدين الأعزاء في إيران، والصدريون والحكيميون في العراق، و«راغب حرب» و«كريم» وأشباههم في لبنان، و«عارف الحسيني» وأشباهه في باكستان، ورجال الدين المدركين لمعاناة الإسلام المحمدي الأصيل في جميع البلدان الإسلامية، يصبحون هدفاً للتآمر والاغتيال... المؤسف أنه لم يتضح بعد للكثير من الشعوب الإسلامية وبشكل جلي الحد الفاصل بين «الإسلام الأمريكي» و«الإسلام المحمدي الأصيل»، وإسلام الحفاة والمحرومين، وإسلام المتلبسين بمسوح القداسة، المتحجرين والأثرياء، البعيدين عن الله، والمرفهين المنعّمين. وإن توضيح الحقيقة القائلة: إنه لا يمكن أن يجتمع في مذهب واحد وفي دين واحد اتجاهين فكريين متضادين ومتعارضين يعد من الواجبات السياسية المهمة جداً؛ إذ لو تم إنجاز هذا الأمر من قبل الحوزات العلمية لكان من المحتمل جداً أن يكون سيدنا العزيز عارف حسيني بيننا الآن. ومن واجب جميع العلماء أن يعملوا على إنقاذ الإسلام العزيز من أيادي الشرق والغرب، من خلال الكشف عن هذين الاتجاهين الفكريين»[١٤].

٣ـ قال الإمام في البيان الخاص برجال الدين: «رجال الدين التابعون لغيرهم، والمتلبسون بمسوح القداسة، والمتحجرون، لم ولن يكونوا قلة. وهناك بعض الأفراد في الحوزة العلمية يعملون ضد الثورة والإسلام المحمدي الأصيل. واليوم هناك بعض الأفراد ممن يعملون على استئصال الدين والثورة والنظام من جذوره بمعاولهم، وكأنه ليس لهم أي عمل آخر سوى ذلك. إن خطر المتحجرين، والمتلبسين بمسوح القداسة، في الحوزات العلمية ليس بقليل. وعلى طلبتنا الأعزاء أن لا يغفلوا طرفة عين عن هذه الأفاعي المتلونة. هؤلاء هم أبواق الإسلام الأمريكي، وأعداء رسول الله. ألا يجب الحفاظ على وحدة طلبتنا الأعزاء أمام هذه الأفاعي؟ عندما يئس الاستكبار من القضاء المطلق على المؤسسة الدينية والحوزات العلمية اختار طريقين في القرن المعاصر؛ لإلحاق الأذى: **أحدهما**: طريق التخويف

والقوة؛ **والآخر:** طريق الخداع والعملاء. وعندما لم تفلح حرية الإرعاب والتهديد كما ينبغي تم التركيز على منافذ العملاء. فكانت الحركة الأولى والأهم في هذا الطريق هي رفع شعار فصل الدين عن السياسة؛ إذ حققت هذه الحرية ـ وللأسف ـ قدراً من النجاح في أوساط الحوزة العلمية ورجال الدين، وإلى المستوى الذي كان التدخل في الشأن السياسي يعدّ أمراً دون شأن الفقيه، والدخول في معركة السياسيين يؤدي إلى إلحاق تهمة الارتباط بالأجانب. والمؤكد أن رجال الدين المجاهدين قد تحملوا المزيد من التجريح من العملاء. ولا تظنوا أن تهمة الارتباط والافتراء بعدم التدين أطلقها الغرباء على رجال الدين فقط. إطلاقاً؛ إذ إن ضربات رجال الدين غير الواعين والواعين المرتبطين كانت وما تزال أمضى وأكثر إيذاءً من الغير. ففي بداية المواجهات الإسلامية إذا كنت تريد القول بأن الشاه خائن ستسمع مباشرة من يقول: إن الشاه شيعي! كان بعض المتلبسين بمسوح القداسة الرجعيون يحرّمون كل شيء، ولم يكن في وسع أي شخص أن ينهض ويعبر عن نفسه أمامهم. إن الغصص التي تجرعها أبوكم الشيخ من هذه المجموعة المتحجِّرة لم يذقها أبداً من ضغوط الآخرين ومصائبهم. وعندما أصبح شعار فصل الدين عن السياسة شائعاً ومتداولاً، وأصبح الاجتهاد في منطق الجهلاء يعني الاستغراق في الأحكام العبادية والفردية، ولم يكن الفقيه قادراً على الخروج من هذه الدائرة، ومن هذا الحصار المضروب حوله، ويتدخل في السياسة والدولة، أصبحت بلادة رجل الدين في التعايش مع الناس فضيلة. وحسب زعم البعض فإن رجل الدين إنما يستحق الاحترام والتكريم عندما يكون بليداً من رأسه حتى أخمص قدمه، وإلا فإن العالم السياسي والروحاني الخبير الذكي له مقام أصغر وأدنى. وكان ذلك من المسائل الشائعة في الحوزة. وكل مَنْ يسلك طريقاً معوجاً هو الأكثر تديناً. فتعلم اللغة الأجنبية كفر، والفلسفة والعرفان إثم وشرك. وعندما كان ولدي المرحوم مصطفى صغيراً شرب الماء من أحد الأباريق في المدرسة الفيضية، فقاموا بغسل ذلك الإبريق؛ لأني كنت أتعاطى الفلسفة. وليس لدي أدنى شك أن لو استمرت الحال على هذا المنوال لأصبح وضع الحوزات العلمية ورجال الدين كأوضاع الكنيسة في القرون الوسطى، ولكن الله سبحانه وتعالى منّ على المسلمين ورجال الدين، وحفظ كيان الحوزات العلمية ومجدها الحقيقي»[١٥].

يصف الشهيد مطهري هذا النمط من رجال الدين بالكلاسيكيين، ويقول: «رجال الدين؛ وبسبب تأثرهم بالنمط العامي، ليس بمقدورهم الاندفاع والتقدم كما ينبغي، والسير أمام الركب، وبالمعنى الصحيح للكلمة: أن يكونوا هم مَنْ يهدي القافلة. لذا فهم مجبرون على السير خلف القافلة. وميزة العوام هي التمسك دائماً بالماضي، وبكل ما اعتادوا عليه»[١٦].

وينقسم التدخل العملي لرجال الدين في السياسة إلى ثلاثة أشكال،وهي: رجال الدين المحافظون، مثل: السيد أحمد الخوانساري، والسيد الشاهرودي، والشيخ الأراكي؛ ورجال الدين المعتدلون مثل: السيد الكلبايكاني، والسيد الشيرازي، والسيد المرعشي النجفي، والسيد الروحاني، والسيد الميلاني، والسيد حسين القمي، والسيد الخوئي؛ ورجال الدين الناشطون، مثل: الإمام الخميني. لقد كان رجال الدين المحافظون أقل تدخلاً في الأمور السياسية، والأمر الذي كان يشغلهم أكثر هو العمل بأحكام الرسائل العملية من قبل الناس. وكمثال على ذلك: كان عدد البرقيات والبيانات والرسائل الصادرة من قبل السيد الخوانساري، والسيد الشاهرودي، والشيخ الأراكي، ضد النظام البهلوي، والوقوف إلى جانب الثوريين، خمساً، واثنين، وواحدة، على التوالي؛ وعدد البرقيات والبيانات والرسائل المؤيّدة لسائر العلماء، والصادرة عن الأجلاّء المتقدمين في خصوص معارضة النظام البهلوي، هي حالة واحدة فقط، من قبل السيد الشاهرودي. ولم يكن لدى رجال الدين المعتدلين إصرارٌ على إسقاط الحكومة البهلوية، وكانت تؤكد فقط على تطبيق الدستور من قبل النظام، وعلى النشاط الثقافي، والعمل على توسيع رقعة الإسلام. وكان عدد البرقيات والبيانات والرسائل الصادرة من قبل السيد الكلبايكاني، والسيد الشيرازي، والسيد مرعشي النجفي، والسيد محمد الروحاني، والسيد الميلاني، والسيد حسين القمي، والسيد الخوئي، في خصوص معارضة النظام البهلوي، وتأييد الثوريين، هي ١٨، ٢٤، ٣٠، ٣٥، ٥٥، ١٥، ١٢، على التوالي. وكان عدد البرقيات والبيانات والرسائل المؤيدة لسائر العلماء، والصادرة من قبل الأجلاء المتقدمين في خصوص معارضة النظام البهلوي، على النحو التالي: ٣، ١٠، ٦، ١٦، ١٣، ٣٨، ٦، على التوالي. وواصل رجال الدين الناشطين، بقيادة الإمام الخميني رحمه الله، نضالهم ضد النظام

البهلوي، وكانوا قد توصلوا إلى أن جميع المشاكل الثقافية والسياسية والدولية والاقتصادية إنما هي وليدة عدم كفاءة الحكومات الظالمة والنظام البهلوي وانحرافها.

ولم تكن مواقف رجال الدين واحدة من الجمهورية الإسلامية في إيران على خلفية الاتجاهات السياسية المختلفة. فمجموعة كبيرة من المراجع والأساتذة وفضلاء الحوزة العلمية هم من المؤيدين والمساندين لحكومة الجمهورية الإسلامية. ومساندة هذه المجموعة للجمهورية الإسلامية هي بمعنى مراقبة أداء الحكام والمسؤولين الصغار والكبار، وإعطاء المشورة لهم، بما لا يتنافى مع مبدأ استقلال الحوزة العلمية عن الحكومة، ومراعاة حق النقد ضد الممارسات غير القانونية والأفعال غير المطابقة للشرع في المجتمع. وهناك مجموعة أخرى من رجال الدين؛ إما أنهم كانوا غير مبالين بالجمهورية الإسلامية؛ أو كانوا معارضين ومنتقدين لها. وهذه المجموعة إما أنهم ـ مثل الشيخ جويباري ـ لا يؤيدون الحكومة الدينية، وتدخل الدين والحوزة العلمية في السياسة؛ لأسباب فكرية، أو مثل الشيخ منتظري، الذي لم يعترف بالمتصدين لقيادة الدولة، وانقاد بمرور الوقت من نقد الأفراد إلى نقد نظام الحكم.

٦ـ علماء الدين والمعرفة الدينية

إن دراسة الدين والمعرفة الإسلامية هو نوع آخر من الممارسة التي قسمت علماء الدين إلى مجموعتين. ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن المعرفة الدينية لرجال الدين الشيعة هي ذات أفق جامع، وقائمة على الأحكام والأبعاد الفردية والاجتماعية، والدنيوية والأخروية، والمادية والمعنوية. ومن هذه الناحية لا يوجد اختلاف جوهري بين علماء الدين. والفارق بين رجال الدين في المعرفة الدينية يعود لتعاملهم وتأكيدهم على الأبعاد المختلفة للدين. فاتجاه البعض من العلماء ومراجع الحوزة العلمية يقوم على أساس تغليب الأبعاد الفردية والعبادية للدين على الأبعاد الاجتماعية، وقلما يتحدثون عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية للدين، ويكتفون بقضايا توضيح المسائل (الرسالة العملية) فقط. وكانت مجموعة أخرى من مراجع التقليد وعلماء الحوزة العلمية تشتغل على الأبعاد الاجتماعية للدين أيضاً، وقد قدموا للمجتمع علماً دينياً شاملاً جامعاً. ولكن تقسم هذه

المجموعة أيضاً إلى مجموعتين فرعيتين: فريق منهم، مثل: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ صافي الكلبايكاني، والشيخ جعفر سبحاني، والسيد محسن الخرازي، ذو اتجاه ثقافي في المسائل الاجتماعية؛ وفريق آخر، مثل: الشيخ محمد المؤمن، والشيخ طاهري الخرّم آبادي، والشيخ آذري القمي، ذو اتجاه سياسي.

٧. وقفة مع سلبيات التيار التقليدي

كان للتيار التقليدي الذي نحن بصدد دراسته في هذه المقالة سلوكاً غريباً إلى حدٍّ ما مع قضية الحداثة، فهو ينمّي في الأذهان هاجس الاهتمام بالموروث السابق، وبالمباحث الفقهية والكلامية والتفسيرية والحديث للذين سبقوهم. ويقوم المؤيدون لهذا المسار أحياناً بقضاء أوقاتهم في طرح مواضيع تعود لعدة سنوات خلت، ولكن يقومون أحياناً أخرى بالإجابة عن بعض المسائل المستحدثة والشبهات الفقهية أو الكلامية أيضاً. ولا يهتم المسار التقليدي كثيراً بالتساؤلات المثارة حول علاقة الإسلام بالحداثة، أو السنّة والتجديد، ويهتم فقط بالعلوم الإسلامية التقليدية، بما في ذلك الفقه والكلام والأخلاق والفلسفة وبقية العلوم الإسلامية. إلا أن بعض الشخصيات المحسوبة على التيار التقليدي قدموا ومازالوا يقدمون بعض النظريات في بعض ميادين المواجهة بين الإسلام والحداثة، من قبيل: قضية الماركسية، غير أن هذا النمط من التنظير لم يأتِ من باب هاجس الترابط بين الدين والحداثة، بل من باب التحسس من الموقف المعادي للدين من قبل بعض المدارس والنظريات، مثل: الماركسية. ويقسَّم هذا التيار، بلحاظ المذاهب والمناهج المختلفة، إلى: التقليديين الفقهيين؛ والفلسفيين؛ والعرفانيين؛ وأهل الحديث؛ والتفسيريين. وتسعى كل طائفة من هؤلاء، من خلال المنهج الفقهي أو الفلسفي أو العرفاني أو الحديثي، للإجابة عن التساؤلات المستحدثة، والقبول ببعض الأمور الخلافية، إلا أنهم لا يوافقون على جميع منجزات الحداثة، وبل ينسجمون مع البعض منها. هذا التيار، الذي انبثق بشكل أساسي في الحوزات العلمية الدينية، انبرى في القرن الأخير لمحاربة التيارات الكسروية، والماركسية، والبهائية، والوهابية، والقومية، وسياسات الحكومة البهلوية. وكان يُقاد من قبل بعض الشخصيات مثل: السيد أبو الحسن الأصفهاني، ومحمد البهبهاني، والسيد

محمد هادي الميلاني، والحاج حسين القمي، والسيد حسين البروجردي. كما أن بعض المؤسسات، كمؤسسة الإعلام الإسلامي، واتحاد المسلمين، وجمعية أتباع القرآن، ومنظمة فدائيان إسلام، ودار التبليغ الإسلامي، ومؤسسة در راه حق، ومدارس: حقاني والرسالة، والسيد الكلبايكاني، وإصدار بعض المجلات، من قبيل: مجلة البعثة، الانتقام، مكتب إسلام، مكتب تشيع، قد لعبت دوراً مؤثّراً في دعم وتعزيز موقفها وصمودها[١٧]. وأرى أنه يمكن أن نضم تيار المدرسة التفكيكية بشكل ما إلى هذه الطبقة، وإن كان هاجس تعارض الإسلام مع العرفان والفلسفة يحظى بأهمية بالغة لديهم. إذاً يمكن تقسيم التيار التقليدي، بلحاظ المقاربات المختلفة، إلى المجاميع التالية: التيار الفلسفي التقليدي؛ والتيار الفقهي التقليدي؛ والتيار العرفاني التقليدي؛ والتيار التقليدي المناهض للفلسفة والعرفان (المدرسة التفكيكية)؛ والتيار التقليدي التفسيري. ويعد التيار الديني التقليدي إحدى الضرورات الاجتماعية التي يجب أن لا تُكسر شوكتها، ولكن يجب أن تُشذّب، وحسب تعبير السيد قائد الثورة: «يجب أن لا نعمل على كسر شوكة المؤسسة الدينية، إذا بقيت المؤسسة الدينية سالمة... ستتم المحافظة على الدين، وعلى الثورة، وإيمان الناس، والمحبة بين الناس، ووحدتهم؛ ولو قمنا بكسر شوكة هذا العماد الجوهري نكون قد ضيعنا كل شيء، وانفرط العقد»[١٨].

لقد تمّت دراسة التيار الديني التقليدي، وتشخيص حالات النقص والتقصير فيه، بدوافع وأغراض مختلفة من قبل مختلف التيارات؛ فقد قام البعض منهم، كالتيار الكسروي، والماركسي، وحزب توده، ومنظمة مجاهدي خلق، وحزب الفرقان، بنقد علماء الدين والحوزات العلمية الدينية؛ بهدف إلغاء المؤسسة الدينية من الساحة الاجتماعية وتهميشها. وصمّم فريق آخر، مثل: تيار شريعتي، وتيار الأحرار، بإلغاء المؤسسة الدينية، واستبدال العالم الديني. وأعتقد أن المؤسسة الدينية، بماضيها الذي يربو على الألف عام، لا ينبغي إلغاؤها، ولا ينبغي نسيان خدماتها وحسناتها، ويجب القيام دائماً بتعريف رجالات هذه المؤسسة العريقة، وآثارهم العلمية، للناس، مثل: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والسيد الرضي، والشيخ الطوسي، وابن سينا، والخواجة الطوسي، والشهيدين الأول والثاني، والملا صدرا، والعلامة المجلسي، والشيخ الأنصاري، والميرزا

الشيرازي، والملا حسينقلي الهمداني، والسيد علي القاضي، والسيد البروجردي، والعلامة الطباطبائي. ويجب القيام بدراسة المؤسسة الدينية من الداخل، وتشذيبها من مواطن الضعف والقصور، مع الحفاظ على كيان الحوزات العلمية ومكانتها. وإذا لم تتمّ دراسة المؤسسة الدينية من الداخل بصورة جادة ومنظمة ومبرمجة ستحل بمرور الوقت محل هذه المؤسسة العريقة مؤسسات وتيارات أخرى، مدعية تصديها للقيام بدور المؤسسة الدينية، دون أن تكون لديها القدرة على القيام بأداء دورها الرئيسي الذاتي والدور الثانوي المرحلي. فقد تمكن المدّاحون وأهل الذكر والصوفيون في باكستان وشبه القارة الهندية، بصفتهم يمثلون شرائح غير متخصِّصة وغير واعية بالمسائل الدينية، من القيام بأداء دور التبليغ والإعلام والوعظ الديني، وأن يحظوا بالقبول بين أوساط المجتمع. ومن الممكن أن تُلحِق نقاط الضعف والوهن التي تعاني منها المؤسسة الدينية التقليدية الضرر بكلا الدورين الذاتي والاجتماعي لها. ويتمثل الدور الذاتي للمؤسسة الدينية بالفهم الصحيح للدين، والعمل على نشره في المجتمع. وعليه فإن الضرر الذي يلحق بهذا الدور عبارة عن الفهم الخاطئ وغير المدروس للدين، والترويج الخاطئ له. وتتغير الأدوار الاجتماعية للمؤسسة الدينية بما يتناسب وتغيُّر الزمان ومقتضياته. وسنشير الآن إلى بعض من سلبيات المنهج التقليدي:

٨ـ سلبية تأصيل الأدوار المرحلية

بنفس الوتيرة التي تحدثنا فيها عن ماهية المؤسسة الدينية ومكوناتها فإن لهذه المؤسسة دوراً رئيسياً ومتأصلاً؛ وآخر مرحلياً حسب ما تقتضيه المرحلة. يتمثل الدور الأصلي لرجال الدين بتوجيه المجتمع، وتبيين معالم الدين، والتبليغ به، وتطبيقه عينياً في المجتمع؛ ويتمثل الدور المرحلي لرجال الدين بالوظائف والأعمال والمسؤوليات التي تمهدها لهم الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية. وتنقسم الأدوار المرحلية لرجل الدين إلى صنفين: الشؤون الواجبة حصراً؛ والشؤون التي تقتضيها المصلحة. وتمثل الشؤون الحصرية، الواجبات الخاصة لرجل الدين، التي لا يمكن للآخرين القيام بها حسب ما توصي به الشريعة الغراء، من قبيل: أمور القضاء، وتولي الأوقاف، والولاية في الأمور

الحسبية، والتصدي لقيادة المجتمع، وأما الشؤون التي تقتضيها المصلحة، أو التي تقبل البديل، فهي من قبيل: رئاسة الجمهورية، والتمثيل البرلماني، والتدريس في الجامعة، وسائر المناصب الحكومية والخاصة، وهذه الأمور يكلف بها رجل الدين بما تقتضيه المصلحة، ويمكن للآخرين أن يقوموا بأدائها أيضاً. وحينما يقوم أحد رجال الدين بأداء الدور المرحلي فإنه ينسى أحياناً دوره الأساسي، ويتصور أن الهدف الحقيقي له يتمثل بأداء المسؤولية المرحلية، من خلال الذوبان التام في ذلك الدور المرحلي. وكمثال على ذلك: يتصوَّر الشخص الذي يتصدى لتحمل مسؤولية إدارة احدى المؤسسات الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية أن جُلَّ مسؤوليته، هو إدارة ذلك الموقع، حتى لو أدى ذلك إلى انجرار البعض إلى الضياع في خضم إدارته. وقد تكون المسؤولية المشار إليها ضمن وحدة عسكرية أحياناً، فينخرط رجل الدين بكل قوة في الطبقة العسكرية، ويُظهر نفسه كشخصية عسكرية، وفي هذه الحالة يتخلى عن دوره الإرشادي والتوجيهي. كما يشكو البناء الداخلي والإداري للمؤسسة الدينية من فقدانه للتنظيم والإشراف المناسب لمشاركة طلاب العلوم الدينية المنتظمة والمدروسة في المواقع الاجتماعية، وكذلك من عدم امتلاك المنهج اللازم لكيفية بناء الكادر، والفرد، وإقامة المؤسسات، وبناء المجتمع، في إطار عملية التوجيه والهداية. وبناء على ذلك فإنه يتوجب على الحوزات العلمية والمؤسسة الدينية، ومن خلال تواجدها في المؤسسات المختلفة، العمل على ممارسة دورها في الهداية والإرشاد وتطبيق الدين بشكل عيني. ومن ناحية أخرى يجب على المؤسسة الدينية أن تفكر بمخرج يساعد على الحد من زوال الدور الشخصي لرجل الدين، وعدم الانصهار في الموقع المرحلي. إن تحقيق البعد الذاتي لشخصية رجل الدين بشكل صحيح يكون في الدراسة المتعمقة، وتهذيب النفس، والمعرفة الجامعة الشاملة بالدين، وليس فقط في الفقه أو الكلام أو الأخلاق. ومن الجدير بالذكر أن الفهم الخاطئ للدين من قبل البعض أحياناً يقود إلى أن يتوقعوا من رجل الدين أموراً غير معقولة. وإن عدم تحقق تلك الأمور تؤدي إلى حصول الدهشة والحيرة لديهم. وكمثال على ذلك: كان أحد الأشخاص، ويدعى السيد عاشوري، يختلف مع الأستاذ الشهيد مطهري؛ بسبب سكنه ومعيشته في منطقة قلهك في العاصمة طهران، وهي منطقة راقية، معتبراً سلوك الأستاذ غير إسلامي. وكان السيد

عاشوري يعتقد أن الشخص الروحاني لا ينبغي أن يكون له مستوى معاشي متوسط، ويجب أن يعيش في منتهى الفقر والشقاء. وبناء على ذلك كان يوصي الأستاذ مطهري بأن ينقل محل إقامته من قلهك إلى منطقة شوش، وهي منطقة فقيرة جنوب العاصمة طهران، فكان الأستاذ مطهري يقول له: إن طبيعة عملي هي في البحث والتحقيق العلمي، ولا أستطيع القيام بواجبي هذا في ظل الضوضاء الموجودة في منطقة شوش. ومن هنا أرى أن المعرفة الدينية للسيد عاشوري كانت خاطئة، وقد خلط بين الحياة المترفة والحياة الهادئة. ومن حق رجل الدين وعائلته أن يحيوا حياة متوسطة، فيها شيء من الراحة والهدوء، ولكن يجب أن يحذر من عدم الانجرار نحو الحياة المترفة والإسراف.

٩. عدم تحديد مكونات التيار الديني التقليدي

تكمن إحدى السلبيات التي نلاحظها في التيار الديني التقليدي في عدم تحديد مكونات المعرفة الدينية التقليدية؛ لأنه لا يمكن تعريف التيار الديني التقليدي بمقولة أو عنوان معين. ولكن لو أمعنّا النظر فينبغي أن ننظر إليه على أنه يمثل طيفاً يستمد مطلبه من المصادر الدينية، وفقاً لقواعد وأساليب مختلفة. فالعلماء الفلسفيون والحكماء يتعاملون مع الدين من زاوية خاصة؛ وعلماء الدين العرفانيون والفقهيون تعاملوا مع هذا الموضوع من زوايا أخرى. كما أن الفلاسفة الذين سبقوا الملا صدرا قد حددوا اتجاهاً أحادي الجانب للمعرفة الدينية الفلسفية، إلا أن الملا صدرا وضع عدة طرق لمنهجه الفلسفي، فقام الفلاسفة المشاؤون بدراسة الدين والغوص في أبحاثه من خلال اعتمادهم العقل كمحور ارتكازي، وركز الفلاسفة الإشراقيون على الشهود والعقل، وركز المتكلمون على النقل والعقل، في حين بادر صدر المتألهين الشيرازي إلى المزج بين العقل والكشف والشرع، وأسس الحكمة المتعالية(١٩). ويرى بعض الباحثين أن العلامة الفارقة الأساسية للتيار التقليدي هي في الجمود على ما أنجزه الأسلاف، وعلى الآراء والكنوز والمواريث الباقية منهم، ويسمون هذه المقولة بالتيار التقليدي والمتجمّد؛ وفي نفس الوقت يصفون العلامة الفارقة للتيار التجديدي بالانبهار والدهشة بالفكر والثقافة الغربية المهيمنة، ويعتقدون أن هذا التيار ينظر فقط إلى ما وراء حدود إيران والعالم الإسلامي،

وأن كل ما يصل من خارج حدود العالم الإسلامي هو المطلوب والمقبول لديه. والعامل المشترك بين هذين الاتجاهين: الاتجاه المتجمد؛ والمتجدِّد، هو التقليد؛ فالتيار المتجدد هو المقلِّد لما وراء حدود العالم الإسلامي ورموز الغرب؛ والتيار التقليدي هو المقلِّد للأسلاف والماضين. إلا أن الميزة الخاصة لمقولة المجدِّد أمام مصطلحي المتجدِّد والتقليدي تتمثل في النقد والإبداع في قمة الإخلاص والوفاء والرؤية الاجتهادية والتقييمية والنقدية والمتطورة تجاه ميراثه الغني والقويم، والتعامل الفاعل مع الفكر العالمي المعاصر[٢٠]. والبعض الآخر من الباحثين بصدد وصف التيار التقليدي وتعريفه بأنهم بناة الحضارة[٢١].

تكمن سلبية التيار المتقدم ـ حسب رأيي ـ في أنه على الرغم من كثرة وجود التيارات الدينية التقليدية فإنه لم يتم توضيح المكونات، ووجوه الاختلاف والاشتراك لأي منها، ولم يجلس أطراف التيار التقليدي مع بعضهم البعض؛ للتحاور في هذا الخصوص؛ لكي يحددوا موقفهم بشكل دقيق وواضح، كما أنهم يقومون أحياناً بنقد بعضهم البعض، بدلاً من التحاور وفهم بعضهم البعض، ويقدمون اتجاهاً سلبياً بدل الاتجاه الإيجابي. وكمثال على ذلك يمكن أن نشير إلى تياري مكتب التفكيك والتيار التقليدي للحكمة المتعالية، فعلى الرغم من أن كلا التيارين ينتميان لطبقة التيار التقليدي إلا أنهما يختلفان فيما بينهما في الأسلوب والمباني والمعتقدات. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المستوى من الاختلافات لا يعني أن الآراء المختلفة لا تقبل الجمع دائماً؛ فأحياناً تكمل الآراء المختلفة بعضها البعض؛ وأحياناً أخرى تختلف فيما بينها في بعض الجزئيات.

١٠. فقدان فلسفات العلوم الإسلامية

تتم الأبحاث والدراسات للتيار الديني التقليدي عادةً برؤية أحادية وانتقائية، وتفتقد للرؤية الجامعة الشاملة، وفي نفس الوقت لا يقومون بدراسة العلوم الإسلامية بمنهج تاريخي ومعرفي. وكمثال على ذلك نجد أن السادة الفقهاء ينتظرون دائماً أن يتعرض الناس والمتدينون لبعض التساؤلات، ويواجهون بعض المسائل، ومن ثم يقومون بالإجابة عنها، باستخدام القواعد العامة. وهكذا بالنسبة للمتكلمين، حيث ينتظرون أن تثار بعض الشبهات حول المباحث الكلامية، وآنذاك يبادرون للإجابة عنها. كما أن علماء

الأخلاق؛ وبسبب عدم الاهتمام الكبير بالمسائل الأخلاقية، يشعرون بالارتياح، ولا يواجهون الكثير من المشاكل بقدر ما يواجهه المتكلمون والفقهاء، في حين ينبغي على علماء الدين أن يجلسوا على مراصد المعرفة كالمراقبين، ويبادروا بالطرح الواسع للعلوم الإسلامية، ويضعوا الإجابات الوافية عن العيوب والسلبيات المحتملة قبل وقوع الحوادث الاجتماعية، ويمنعوا حصول الأزمات المحتملة باستخدام الأسلوب الوقائي. ولكن؛ بسبب عدم امتلاكهم لرؤية جامعة، فإن عملية تطور العلوم الإسلامية ورقيها وازدهارها تتم بخطوات بطيئة في أروقة الحوزات العلمية، ولم تُنجز أعمال التنظيم في العلوم الإسلامية. ومن المعروف أن الإجابة عن أسئلة المتسائلين تعد من إحدى خصائص السنّة الإسلامية، ولكن ما نريد قوله هو أنه يجب على علماء الدين أن لا ينتظروا تساؤلات الآخرين ليباشروا العمل بعد ذلك على تكامل المعرفة الدينية، وتطوير علوم الفقه والكلام والأخلاق وازدهارها. ولغرض معالجة هذه السلبية بادرتُ بطرح نظرية المراقبة والترصد، والفلسفة المضافة للعلوم الإسلامية، بمنهج تاريخي ومنطقي.

وبناء على ذلك يمكن التوصل إلى تطوير العلوم وازدهارها. وتقول هذه النظرية بضرورة امتلاك الرؤية العلمية والتاريخية للعلوم. ولتوضيح ذلك أقول: عندما يكون أحد المقاتلين في المناطق الحربية في حالة الاشتباك والقتال فلا شك أنه سيأخذ بنظر الاعتبار ما يحيط به ضمن رقعته، ويتخذ قراره، ويقاتل، ولكنه سينظر للأمر من خلال زاويته المحدودة، وليس بإمكانه أن يرى أبعد من ذلك، ولا يستطيع أن يحكم على قوات العدو غير الموجودة في مواجهته، ولكن لو كان أحد المقاتلين في حالة مراقبة ورصد من برج مرتفع، أو من خلال الطائرة، فإنه سيشاهد رقعة أوسع، ويتخذ قرارات أكبر وأشمل، ويمتلك قدرة أكبر على معالجة المشاكل. وكذا الحال بالنسبة للفلسفات المضافة للعلوم بمنهج الدرجة الثانية والتاريخي والرقابي المترصد، فإنها تعطي للعلماء هذه القدرة على إحداث تغيير جوهري وأساسي في العلوم. ولغرض توضيح هذا الموضوع بشكل أوسع يجب أن نتحدث باختصار عن ماهية الفلسفات المضافة. إن مصطلح الفلسفة المضافة عبارة عن مشترك لفظي بين فلسفة العلوم وفلسفة الحقائق (غير العلوم). فلسفة العلوم هو علم ذو رؤية وصفية تحليلية واسعة للمادة العلمية، أو هو علم بمنهج تاريخي ومعرفي علمي، مثل: فلسفة المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم التطبيقية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وغيرها.

وفلسفة الحقائق (غير العلوم) هو علم ذو رؤية متعمقة وصفية عقلية للظواهر الحقيقية والاعتبارية، مثل: فلسفة الدين، وفلسفة النفس، وفلسفة السياسة (الفلسفة السياسية). ولتوضيح الموضوع أقول: إن الفلسفات المضافة ظهرت في حالتين؛ فالفلسفة في الحالة الأولى تضاف للظواهر والحقائق الذهنية والخارجية والاعتبارية؛ وفي الحالة الثانية تضاف للمعارف والعلوم المنهجية. وكل مجموعة تصبح ذات نظام إضافة. الفلسفة المضافة للظواهر والحقائق هي من سنخ علوم الدرجة الأولى التي تقوم بالتحليل العقلي للموضوع المعيّن، أي الحقيقة الخارجية أو الذهنية برؤية فلسفية، مثل: فلسفة الحياة، وفلسفة اللغة، وفلسفة الذهن، وفلسفة النفس، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة النبوة، وفلسفة الحكمة الإسلامية، وبخاصة مذهب الحكمة المشائية، والحكمة المتعالية، التي قامت بالتطرق إلى قسم من الفلسفات المضافة للظواهر والحقائق، مثل: فلسفة الوجود، وفلسفة المعرفة، وفلسفة النفس، وفلسفة الدين، انطلاقاً من بيان أحكام وعوارض الموجود بما هو موجود. النفس عبارة عن حقيقة خارجية، والمعرفة حقيقة ذهنية[٢٢]. الفلسفة المضافة للعلوم من سنخ الدرجة الثانية من المعرفة، أي علم منهجي ومنظّم؛ إذ يتطرق لوصف العلم المضاف إليه وصفاً تاريخياً، ويحلله تحليلاً عقلياً تأملياً. وبعبارة أخرى: تتناول الفلسفات المضافة للعلوم العلوم والمدارس والاختصاصات المنهجة برؤية خارجية، وتبين أحكامها وعوارضها. وليس لها أيّ رأي في ما يتعلق بصدق أخبار العلم المضاف إليه أو كذبها. ومن الجدير بالذكر أن الفلسفات المضافة للحقائق تقسم في الحقيقة إلى مجموعتين، هما: مجموعة الدرجة الأولى؛ ومجموعة الدرجة الثانية، أو مقام التعريف؛ ومقام التحقق، أو النظرة المتعمقة؛ والنظرة الخارجية. والنتيجة التي نخلص لها من هذا الكلام أنه إذا كنا نريد أن يحصل تغيير أساسي في العلوم الإسلامية فإن الفلسفات المضافة إلى هذه العلوم، أي فلسفة علم الفقه، وفلسفة علم الحقوق، وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة علم الكلام، وفلسفة علم التفسير، وفلسفة علم الحديث، وفلسفة العلم الديني، وغيرها، يجب أن تدرس وتدون.

١١. العقل المنهجي لدى الاتجاه الديني التقليدي

من السلبيات الأساسية للاتجاه الديني التقليدي فقدان اختصاص علم المنهج للعلوم

الإسلامية. ولكن تجدر الإشارة إلى أن معرفة المنهج العلمي لأي علم من العلوم ـ وكما سنتطرق لذلك لاحقاً ـ يعد جزءاً من فلسفة ذلك العلم. ويُنظر اليوم لعلم المنهج على أنه بمثابة علم من العلوم، وموضوعه كذلك هو المنهج والأسلوب، وهو يبحث حول هذا الموضوع. وقد ذكرت جملة من التعاريف له من قبل بعض العلماء. ونذكر في ما يلي بعضاً منها:

١ـ تقول دائرة معارف هريتج: إن علم المنهج مشتق من المصطلح اللاتيني meta، بمعنى الأداة أو طريقة العمل. وعلى هذا الأساس يطلق مصطلح علم المنهج على مجموعة من القواعد والأصول ومناهج مادة علمية معينة، تلك المادة التي لها علاقة بالقواعد العامة لتكوين العلم[٢٣].

٢ـ معرفة المنهج أو علم المناهج هي مادة علمية، الهدف منها التعمق في مجال النتائج العقلية لعملية فكرية مبرمجة. ويعنى هذا العلم بإعداد المفاهيم الأساسية والأدوات العقلية التي يجب ان يستخدمها منهجٌ ما لغرض الوصول إلى الهدف[٢٤].

٣ـ الميثودولوجيا عبارة عن معرفة مناهج العلوم، والتي يعبر عنها بعلم المناهج. والمراد بذلك العلم دراسة الأساليب العلمية المناسبة لدراسة العلوم المختلفة وإثباتها[٢٥].

٤ـ علم المنهج علم مستقل يعنى بدراسة المناهج المختلفة للحصول على المعرفة[٢٦]. ويدل في الاستخدام الخاص على الدراسة المنظمة والأصولية، ليصبح الدليل والمرشد للبحث العلمي والفلسفي.

وبعد أن تم سرد التعاريف المتنوعة لعلم المنهج، وتوضيحها، من الأفضل أن ننتقل إلى التعريف المنتخب لعلم المنهج، آخذين بنظر الاعتبار التعريف الذي اخترناه للمنهج. المنهج ـ حسب رأيي ـ هو عبارة عن استخدام وكيفية استخدام المعرفة وعمل أدواتها ومصادرها. وعلم المنهج عبارة عن علم يعنى بطرق الحصول على المعرفة بمستويين، هما: الدرجة الأولى؛ والدرجة الثانية. وهذا يعني أن علم المنهج هو علم وصنف معرفي يبحث في أسلوب البحث العلمي، أي الأسلوب الذي يعني مجموعة من الأدوات والمصادر المعرفية، مثل: الحسّ، والعقل، والشهود، والنقل، والطبيعة، والتاريخ، وأساليب جمع المعلومات وتحليلها، وكذلك القواعد الكلية (الصورية والمضمونية) للتفكير الصحيح؛ لنقد

النظريات والأفكار ودراستها وتقييمها، وتقوم أيضاً بدراسة عملية الاستدلال والاستنتاج في علم واحد أو عدة علوم. ويمكن أن تكون هذه الدراسة بشكل وصفي وتاريخي ومن الدرجة الثانية، بمعنى أنها تهتم بنتاج العلماء، وتصطاد أساليبهم في الجمع والتقييم، وتشخصها، ومن ثم يمكن القيام على أساس ذلك بتقديم النصح والإرشاد للآخرين باتباع المنهج العلمي للعلماء الماضين، أو القيام بالكشف عن أساليب الجمع والتقييم بصورة منطقية وواجبة، والتأكيد عليها. وبطبيعة الحال فإن الجمع الطولي لهذين الاتجاهين ممكن هو الآخر، بمعنى القيام بداية بتحديد أساليب العلماء، والتوصل إلى الأساليب الواجبة بعد إجراء الدراسة المنطقية. وبناء على هذا القول فإن ما قاله كل من فيلسين شاله وگوله وكولب، من أن الميثودولوجيا بمثابة مادة علمية منتظمة[٢٧]، يعد صحيحاً إلى حدٍّ ما. ولكن من الأفضل أن نعتبر علم المنهج ـ بناء على التعريف المتقدم ـ علماً عملياً يكون فيه الوجهين الوصفي والقاعدي في طول بعضهما البعض. والموضوع الآخر يرتبط بالمكانة العلمية لعلم المنهج، وهل أن علم المنهج يعد علماً مستقلاً أو أنه يعد جزءاً من علم آخر؟ يرى فيلسين شاله أن علم المنهج يعد جزءاً من المنطق، ولكن ليس المنطق الصوري والرياضي، بل المنطق العملي، ويقول: يقسمون المنطق إلى: المنطق الصوري؛ والمنطق العملي أو الميثودولوجي. ففي منطق الصورة يصار إلى دراسة القوانين العامة للحكم والاستدلال؛ أما في المنطق العملي فيصار إلى دراسة القوانين الخاصة التي يجب أن يتبعها الفكر؛ للوصول إلى الحقيقة في حالات خاصة. ففي الرياضيات مثلاً نقوم بربط الأفكار ببعضها؛ وفي الكيمياء نقوم باختبارها؛ وفي التاريخ نقوم بنقد الوثائق. ولا نبحث عن الحقيقة من خلال طريق واحد أو وجهة واحدة، بل نسلك طريقاً وأسلوباً معيناً في خصوص كل واحدة منها؛ لبلوغ الهدف. ومن هنا غالباً ما يعرّفون المنطق العملي بالدراسة، وعلم مطابقة الفكر مع مواضيعه، أو بعلم الحقيقة[٢٨]. إلا أن الحق هو أن فلسفة العلوم إذا قلنا بتثبيتها بمنهج وصفي وتحليلي، فإن علم المنهج الوصفي والأصولي يمكن أن ينظر إليه على أنه جزء من فلسفة العلم[٢٩].

وبعد ان اتضحت إلى حدٍّ ما ماهية علم المنهج ننتقل إلى الإشارة إلى سلبيات علم المنهج للعلوم الإسلامية. لم يتمكن علماء العلوم الإسلامية حتى الآن من تبويب وتصنيف

جميع الأدوات والمصادر والطرق والقواعد المتعلقة بعملية كسب المعرفة الدينية في إطار منهجي معين. ورغم أن علم أصول الفقه، وقسماً من مواضيع العلوم القرآنية، تؤمن لنا جانباً من هذا الهدف، إلا أن الهدف التامّ لعلم منهج العلوم الإسلامية لم يتمّ تأمينه.

والسلبية الأخرى لعلم المنهج، التي أصابت المنهج المتبع في الحوزات العلمية الدينية، هو أن منهج الاجتهاد وقواعد علم أصول الفقه محدودة بالمواضيع الفقهية، في حين أن الميادين الأخرى للعلوم الإسلامية مثل: الحقوق الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، والأخلاق الإسلامية، وحتى الكلام الإسلامي، بحاجة لهذه القواعد والضوابط. ولعل السلبيات من هذا النوع كانت ستُحلّ بسهولة لو أنه تمّ تدوين فلسفة علم أصول الفقه.

والسلبية الأخرى لعلم المنهج هو أن الاجتهاد يعيش حالة الركود منذ فترة ليست بالقصيرة، رغم كل التغييرات التي طرأت عليه على يد الفقهاء والمحقّقين الإسلاميين في القرون السابقة. ولتوضيح ذلك نقول: إن منهج الاجتهاد عبارة عن ردّ الفروع إلى الأصول، وتطبيق الأصول على الفروع، أي يجب الحصول على الأصول من المصادر القطعية، مثل: القرآن، والسنّة، والعقل، وبعد معرفة المصاديق يجب القيام بتطبيق الأصول على المصاديق. واستمد أسلوب الاجتهاد منهجه من خلال الاستفادة من أقوال وتوصيات الأئمة عليهم السلام، والروايات الواردة عنهم، من قبيل: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»، أو «إنما علينا أن نلقي الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»[٣٠]. وبدأ العمل بهذا الأسلوب الاجتهادي بشكله البسيط منذ القرون الأولى للدين الإسلامي من قبل صحابة الأئمة خلال فترة حياتهم عليهم السلام، مثل: الحسن بن محبوب، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد الأهوازي، والفضل بن شاذان النيشابوري، ويونس بن عبد الرحمن. ومن ثم تمّ تنظيمه وتبويبه وترتيبه من قبل بعض المحدثين، مثل: الشيخ الصدوق، ومحمد بن يعقوب الكليني. وبعد ذلك تم اكماله من قبل أصحاب الفتاوى، مثل: علي بن بابويه القمي، والإسكافي، وابن عقيل، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. وقدّمه الشيخ الطوسي الكبير بشكل مفصّل، ووضع أسس الفقه التطبيقي في كتاب «الخلاف». وبعد الشيخ الطوسي ساهم غيره من المجتهدين بإحداث تطورات أخرى في الفقه والأصول، حتى وصل الأمر إلى المحقق الألمعي الشيخ الأنصاري، ومنه إلى العصر الحالي؛ إذ ظهر

الاجتهاد بحلة جديدة على يد الإمام الخميني الكبير، محطم الأصنام، وزعيم المستضعفين. وبناءً على ذلك فإن اجتهاداً من هذا النوع، القائم على أساس حياة الإنسان، والمصادر الأربعة، أي القرآن والسنة والعقل والإجماع، هو الذي نعنيه ونصبو إليه[٣١].

وبتعبير الشهيد الصدر، الذي قال في شأن فقه صاحب الجواهر: «كتاب الجواهر في الحقيقة شرح شامل لروايات الكتب الأربعة، ولكنه ليس شرحاً يبدأ بالكتب الأربعة روايةً روايةً، وإنما يصنف روايات الكتب الأربعة وفقاً لمواضيع الحياة: كتاب البيع، كتاب الجعالة، كتاب احياء الموات، كتاب النكاح، ثم يجمع تحت كلّ عنوان من هذه العناوين الروايات التي تتصل بالموضوع، ويشرحها، ويقارن فيما بينها؛ ليخرج بنظرية؛ لأنه لا يكتفي بأن يفهم معنى هذه الرواية فقط بصورة منفردة، إذ مع هذه الحالة من الفردية لا يمكن أن يصل إلى الحكم الشرعي، وإنما يصل إلى الحكم الشرعي عن طريق دراسة مجموعة الروايات التي تحمل مسؤولية توضيح حكم واحد، وباب واحد من أبواب الحياة، ثم عن طريق هذه الدراسة الشاملة يستخرج نظرية واحدة تعطى من خلال مجموعة من الروايات، لا من خلال رواية واحدة»[٣٢]. يكمن التغيير الذي يجب أن يحدثه الاجتهاد في عصرنا الحاضر في امتلاك ناصية العلوم المعاصرة. وقلما يقف المجتهدون المعاصرون على التحولات الموضوعية التي تكتشف عن طريق العلوم الجديدة. ولهذا السبب فإن أكثر الفقهاء يولون اهتمامهم بنفس المسائل السابقة، من قبيل: الطهارة، والنجاسة، وأحكام الصوم، والصلاة، والحج، وقلّما يولون اهتمامهم بالمسائل الفقهية المستحدثة، من قبيل: فقه الطب، وفقه الحاسوب، وفقه التنمية، وفقه الاقتصاد، وفقه إدارة الدولة، وفقه الثقافة، وغيرها. إننا نواجه اليوم في مجتمعاتنا الكثير من المشاكل المتعلقة بحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، ولا يمكن أن نصدر الفتاوى في شأنها على أساس الفتاوى السابقة، بدون المعرفة الدقيقة والعلمية بتلك المواضيع. وإن لم يقُمْ العلماء بوضع الحلول الناجعة لهذا الخطر الجاد فلا شك أن يصاب الفقه الاجتماعي بالانزواء والموت العلمي خلال فترة وجيزة. لذا يجب على الفقهاء أن يبادروا إلى العمل على تطوير الفقه من خلال استفادة عملية الاجتهاد من الموضوعات المكتشفة من قبل العلوم المعاصرة. كما يجب على المتكلمين المبادرة إلى حل المسائل المتعلقة بتعارض العلم والدين عن طريق

المواضيع العلمية الجديدة؛ ليتمكنوا من خلال هذا المسار من العمل على وضع مبادئ وأسس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وبالتالي التوصل إلى تأسيس العلوم الطبيعية الدينية والعلوم الإنسانية. ينسب الشيخ الطوسي في «تلخيص الشافي» هذه الخاصية التي أكدنا عليها إلى علماء الشيعة. فقد بذل هؤلاء العلماء الأفاضل جهودهم المضنية لكشف الأدلة المعاصرة والجديدة والوقوف عليها؛ لأنهم كانوا يصدمون دائماً بالشبهات والمسائل الجديدة، ويسعون للوقوف على أقوال المخالفين من جهة، والقيام كذلك بنقدها بالأدلة القوية[٣٣].

إن الموضوع الآخر المتعلق بعلم المنهج أنه ورغم أن واحدة من مميزات البحث الديني التقليدي تتمثل في الاستعانة والاستفادة من الروايات إلى جانب القرآن الكريم، ويستخدمون علم الرجال والدراية لغرض الاستفادة من الروايات الصحيحة، والحؤول دون دخول الأخبار الموضوعة، إلا أن التقصير في التأكد من أسانيد الروايات، واستخدام بعض الروايات الموضوعة في بعض الحالات، يمثل واحداً من الأضرار الأخرى لبعض الاتجاهات الدينية التقليدية. يقول الشهرستاني في هذا الخصوص: «ووضع الكثير من اليهود، الذين اعتنقوا الإسلام، أحاديث متعددة في مسائل التجسيم والتشبيه، وهي كلها مستمدة من التوراة»[٣٤]. كما يقول أبو رية: «لما قويت شوكة الدعوة الإسلامية، وعلا شأنها، واكتسبت قدرة استثنائية، رأى المخالفون أنه لا يمكن مواجهة المسلمين بالقوة والحرب، وأخذوا يفكرون بالمكر والخديعة، فكان ذلك مكر اليهود الذين تظاهروا باعتناق الإسلام، فكانوا يخدعون المسلمين من هذا الطريق»[٣٥]. واختلقوا الروايات الإسرائيلية. ومما يؤسف له أن هذه الحالة وجدت طريقها إلى بعض التفاسير الشيعية، ومنها: تفسير مجمع البيان أيضاً، فقد وردت في هذا التفسير أقوال عكرمة ومجاهد والضحاك، الذين كانوا متأثّرين بالأحبار والرهبان[٣٦]. إلا أن العلماء التقليديين كانوا حذرين دائماً، لئلا يقعوا في هذا الضرر.

محورية الفقه بدلاً من محورية الدين

من الأضرار التي أصابت الاتجاه الديني التقليدي الاتجاه الحصري نحو الفقه. لا

شك في أن الفقه الجعفري يمثل المسار الوحيد نحو تحقيق سعادة البشرية وكمالها، ولكن السؤال الجوهري: هل أن الدين الإسلامي الشامل الخاتم ينحصر في المسائل الفقهية فقط أم أنه يتناول الميادين الأخرى أيضاً؟ من المسلّم به أن الجواب سيكون بالنفي، وأن الإسلام يجمع الأحكام والأخلاق والعقائد. ولكن المؤسف أن هذا الاتجاه الحصري نحو الفقه أصبح سبباً لقلة الاهتمام بسائر العلوم الإسلامية الأخرى، بحيث إن علم الأصول ـ الذي يعد علم المنهج ومنطق فهم الدين وعلم العقائد والأخلاق وعلم الفقه ـ تم تقديمه على أساس أنه مباني الفقه فقط، ولكن لابد من القول: إن علم الأصول ـ وحسب تعبير السيد الشهيد الصدر ـ نشأ في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث. ومن خلال نمو علم الفقه والتفكير، وإقبال علماء الشريعة على ممارسة عملية الاستنباط وفهم الحكم الشرعي من النصوص بالدرجة التي أصبح الموقف يتطلبها من الدقة والعمق، من خلال ذلك أخذت الخيوط المشتركة (العناصر المشتركة) في عملية الاستنباط تبدو وتتكشف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة، لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الأصولي، وعلم الأصول، واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً"[٣٧]. ويعرّف الشهيد الصدر ظاهرة علم الأصول بشكل وكأن بذرة التفكير الأصوليّ وجدت لدى الفقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي"[٣٨]، في حين أن المباحث الأصولية لا تقتصر فائدتها على الأحكام الفقهية فقط، بل تعم فائدتها الأحكام الأخلاقية، ومعرفة العقائد أيضاً. كما أن القواعد المتعلقة بالدلالة، وكذلك البحث في أنواع الحجج، وكذلك الأصول العملية، والمباحث المتعلقة بالتعادل والتراجيح، فاعلةٌ في التصرفات الأخلاقية، فلماذا لا تُقدَّم هذه المباحث بعنوان المنطق لفهم الدين أو الأصول والقواعد وعلم المنهج الديني. ولكن بالنظر إلى أن علم الأصول يُعَدّ حاجة تاريخية ـ حسب تعبير السيد الشهيد الصدر ـ فلا شك في أن المتطلبات الكثيرة ستؤدي إلى أن يتضخَّم علم الأصول أكثر فأكثر، ويصبح معيناً في الميادين الدينية المختلفة. ولكني أرى أن الاهتمام بالفقه في الحوزات العلمية إلى الحد الأقصى يعاني من تيار الحد الأدنى؛ لأنه يجب على الفقه أن يخوض في الميادين المختلفة

للعالم المتحضر، والتي لم يخضها بعد. وعلى سبيل المثال، لا الحصر: فقه الثقافة؛ وفقه الطب؛ وفقه التنمية؛ والعشرات من الميادين الأخرى، التي تعد ضرورية، وتحظى بالأولوية في منهج الحكم الإسلامي. ولكن يجب أن لا ننسى أن الحوزات العلمية في مدينة قم المقدسة وغيرها من المدن الأخرى تمكنت بعد انتصار الثورة الإسلامية من أن تخطو خطوات واعدة في إطار تطوير العلوم الإسلامية، ولكن ما تزال المسافة بعيدة للوصول إلى الوضع المطلوب.

التحجر والانغلاق في بنية العلوم الإسلامية

ومن الأضرار الأخرى للاتجاه الديني التقليدي الجمود والإصرار على شكل العلوم الإسلامية وبنيتها. وعلى سبيل المثال: على الرغم من إثارة الكثير من التساؤلات في القرن الأخير في ميادين الفقه، والحقوق الإسلامية، والعديد من شبهات المعتقدات الدينية في علم الكلام، فإنّ المحقّقين والفقهاء والمتكلمين الإسلاميين، وحتى الشخصيات المطلعة على المباحث الكلامية الجديدة، ما زالوا حتى الآن مصرّين على التمسك بالنمط القديم. وما زال يتم التطرق في الرسائل العملية إلى بعض الأحكام التي لا تعدّ مشكلة فقهية لجميع المكلّفين. وهناك الكثير من التساؤلات لعموم المكلفين، بشأن الموسيقى، والعلاقات الاجتماعية، والأحكام الطبية، والثقافية، والاقتصادية، لا يتم تناولها في الرسائل العملية. والملفت أننا عندما نقوم بدراسة الفقهاء والمتكلمين من القرن الأول إلى القرن السادس نجد أنهم استخدموا أنماطاً متنوعة. وعندما كان هؤلاء العلماء يقومون بتأليف وتصنيف الكتب الكلامية والفقهية كانوا يستخدمون أنماطاً متنوعة، فلماذا بقي النمط الكلامي المستخدم لدى الخواجة نصير الدين الطوسي ثابتاً حتى الآن، ولم يتمّ طرح المسائل الكلامية الجديدة في إطار جديد. من هنا يجب على المحققين التقليديين الإجابة عن ذلك. وأرى أنه يجب أن يُصار إلى القيام بعملية تخطٍّ ممنهجة للأطر، حسب ما تقتضيه المتطلبات المعاصرة. ولابد من تغيير هيكلية الفقه، من الطهارة إلى الديات، بالشكل الذي تحلّ فيه مباحث فقه التنمية، وفقه الطب، وفقه الثقافة، وفقه إدارة الدولة، إلى جانب فقه الطهارات، وفقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه القضاء، وغيرها. كما يجب أن تتغير هيكلية علم الأخلاق، بحيث تضم ـ إضافة إلى ما تمتلكه

من مباحث الفلسفة، ومبادئ الأخلاق التصورية والتصديقية ـ. مديات أخرى من الأخلاق، من قبيل: الأخلاق الربانية، والأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق العملية والمهنية. ويجب أن تتغير الهيكلية القديمة لعلم الكلام، القائمة على خمسة مبادئ عقائدية، إلى هيكلية أكثر شمولاً وسعة، وبما يتلاءم مع الكلام القديم والجديد. ويجب أن تحل المباحث الواردة أدناه في الهيكلية الجديدة:

المقالة الأولى: كليات علم الكلام، الماهية، موضوع الكلام وغايته، اختلافه مع العلوم المشابهة، مثل: فلسفة الدين، التعريف الإجمالي للدين وبنيته، تعريف البحث الديني واختصاصاته.

المقالة الثانية: علم المنهج الخاص بعلم الكلام: (النماذج والاتجاهات المختلفة وأساليب الصياغة النصية).

المقالة الثالثة: أن تكون الروايات الدينية معقولة، ويمكن القيام بدراستها.

المقالة الرابعة: معرفة الله: براهين إثبات وجود الله، ودراسة شبهاتها القديمة والجديدة، إثبات مراتب التوحيد، الصفات الثبوتية والسلبية والذاتية والفعلية، ومنها: العدل الإلهي.

المقالة الخامسة: علم الوجود: أفعال الله، فلسفة الخلق، النظام الأفضل، مسألة الجبر والاختيار، شبهة الشر والقضاء والقدر الإلهي.

المقالة السادسة: علم الانسان: الأبعاد الوجودية للإنسان، مسألة الجبر والاختيار، الهدف من خلق الإنسان.

المقالة السابعة: علم الدين: ما تأمله البشرية من الدين، إنجازات الدين، مصدر الدين، ماهية الدين، صحة الاتجاه الحصري أو الكثرة الدينية.

المقالة الثامنة: علم القرآن: حقيقة الوحي، التجربة الدينية، حجية القرآن وصحته وإعجازه، شبهات المعجزة.

المقالة التاسعة: علم العاقبة: إثبات عالم البرزخ، المعاد، خلود الإنسان وشبهات الخلود الجديدة.

المقالة العاشرة: علم الهداية (النبوة والإمامة): ضرورة بعثة الأنبياء، ضرورة الإمامة،

خصائص الأنبياء والأئمة، النبوة الخاصة، الإمامة الخاصة، مسألة المهدوية وولاية الفقيه.

المقالة الحادية عشرة: علم المعرفة الدينية: ماهية المعرفة الدينية، الإيمان الديني، اللغة الدينية، ثبات وتغير المعرفة الدينية، تكامل المعرفة الدينية، الهرمنوطيقا، القراءات المختلفة للدين، منطق وقواعد فهم الدين.

المقالة الثانية عشرة: علم الإسلام: أ ـ حدود وشمولية الإسلام في ميادين الآراء، والرغبات والأفعال، ب ـ جوهر الإسلام وقشوره؛ ج ـ ثوابت الإسلام ومتغيراته؛ د ـ خاتمية الإسلام.

المقالة الثالثة عشرة: علاقة الإسلام بالمقولات الأخرى، مثل: ١ـ الإسلام والدنيا (سكولاريسم)؛ ٢ـ الإسلام والعقل؛ ٣ـ الإسلام والعلم؛ ٤ـ العلم الديني؛ ٥ـ الإسلام والأخلاق؛ ٦ـ الإسلام والثقافة والمدنية؛ ٧ـ الإسلام والإنسانية؛ ٨ـ الإسلام والحرية؛ ٩ـ الإسلام والديمقراطية أو حكومة الشعب الدينية؛ ١٠ـ الإسلام والليبرالية؛ ١١ـ الإسلام والرأسمالية؛ ١٢ـ الإسلام والمدنية؛ ١٣ـ الإسلام والمدنية المنحطة؛ ١٤ـ الإسلام والمرأة وحقوقها.

الإبهام والإجمال في المفاهيم الدينية

من أضرار الدراسة الدينية التقليدية استخدام المصطلحات المبهمة والإجمالية الكثيرة في المباحث الكلامية والدراسات الدينية. في حين أن علم الكلام علمٌ من علوم الدراسات الدينية، يُعنى باستنباط الروايات العقائدية من المصادر الدينية، ويقوم بتنظيمها، وشرحها، وإثباتها بواسطة معيار المعرفة، والأساليب المختلفة للاستدلال والبرهنة، ويجيب عن شبهات المخالفين الدينيين، ويدافع عن جميع العناوين الدينية بشكل معقول. وبناء على ذلك فإن من أهم واجبات علم الكلام تبيين المفاهيم والمصطلحات الدينية والكلامية؛ ذلك أن الكثير من المتكلمين والعلماء التقليديين قصّروا في واجبهم هذا، ولم يقوموا بشرح وتوضيح المصطلحات الرئيسية لمواضيعهم. وعلى سبيل المثال: أشار بعض المتكلمين إلى إثبات أو نفي الإمامة دون القيام بشرح المصطلح وتعريفه. وبالرغم من قيام بعض المتكلّمين التقليديين بإعطاء التعريف اللغوي، إلا أن أيّاً

منهم لم يقُمْ بتبيين وتوضيح مقوِّماتها. وبعبارة أخرى: إن للمصادر الكلامية للفريقين، سنة وشيعة، موقفين مختلفين في خصوص ماهية الإمامة؛ فاعتبر البعض منهم مفهوم الإمامة أمراً بديهياً، ولم يبادر إلى تعريفه. فالقاضي عبد الجبار المعتزلي، في المغني في أبواب التوحيد والعدل(٣٩)، والسيد المرتضى في الشافي في الإمامة(٤٠)، وفي الذخيرة في علم الكلام(٤١)، والشيخ الطوسي في الاقتصاد(٤٢)، وإمام الحرمين الجويني في كتاب الإرشاد في الكلام(٤٣)، والخواجة نصير الدين الطوسي في التجريد(٤٤)، لم يعرّفوا الإمامة؛ وفريق آخر بادر إلى تعريف الإمامة لغوياً، ولكنهم لم يتطرّقوا إلى بيان عناوينها. والشخصية الوحيدة التي قامت بذلك هو الأستاذ الشهيد مطهري، الذي قام بتعريف وتوضيح الإمامة وعناوينها في كتاب (إمامت ورهبري)، أي الإمامة والقيادة.

الأضرار الناجمة عن سلوكية التيار التقليدي ــــ

المؤسسة الدينية هي مؤسسة دينية واجتماعية يقوم طلابها وأفرادها بدراسة العلوم الدينية والإسلامية، ويواصلون فيها دراسة مراحل المقدمات والسطوح ومرحلة البحث الخارج. ويتلبسون بعد مدة بالملابس الخاصّة برجال الدين. والمعروف بطبيعة الحال أن إكمال المراحل الثلاثة المتقدمة، وارتداء الملابس الخاصّة برجال الدين، ليس إلزامياً لجميع الطلبة. والأمر الجدير بالاهتمام هو أن تعبير «الروحاني» لا يعني أن جميع الطلبة المعمَّمين قد بلغوا المرتبة المعنوية والروحانية؛ بل إن عبارة «الروحاني» هي اسم عَلَم أكثر من كونها عبارة وصف معنويّ. وبالرغم من أنه يجب على الروحاني أن يطوي المقامات المعنوية، وبالإضافة إلى دراسة العلوم الإسلامية والدينية، أو العلوم التي تسبق ارتداء الزيّ الدينيّ، فالميزة الأخرى لعلماء الدين هي القيام بنشر الدين والمعارف الإسلامية. وبناء على ذلك يجب على رجل الدين أن يكون ـ كالمثقفين الحقيقيين ـ على دراية تامّة بعصره ومجتمعه وجماهيره، ويتمتع بشعور اجتماعي، ورؤية نقدية وقيادية لأفراد المجتمع. وبما أنه يعيش بين الناس، ويتعامل معهم، لذا يجب أن لا يكون من العوام أو عامياً، ولا يتبعهم في سلوكه ومعيشته، بل يجب أن يوجِّه الناس بنَفَس رسالي نبوي، ويذكِّرهم بالمخاطر والأخطاء الاجتماعية، ويخلق التغييرات الاجتماعية في أوساطهم.

وقد قدَّمت المؤسسة الدينية ورجال الدين خدمات كثيرة للمجتمع على مرّ التاريخ. وإنه من غير المنصف التغاضي عن الخدمات التي قدمها أكابر علماء الشيعة، بدءاً من الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، ووصولاً إلى الشيخ الأنصاري والإمام الخميني، عند القيام بتبيين قيادتهم العلمية والاجتماعية في مختلف الميادين، ولكن بما أن أولئك العظام كانوا دائماً في صدد دراسة مشاكل المجتمع فإننا نتأسّى بهم أيضاً، ونشير إلى جانب من سلبيّات السلوك الديني للوسط العلمائي الديني المعاصر. بالرغم من أنه لم تجد دراسات الشهيد مطهري في هذا المجال آذاناً صاغية لها حتى الآن، أو أن البعض ما زال يعتقد بأن التطرق إلى ذكر سلبيات الحوزة يُعدّ بمثابة خيانة عظمى للحوزة العلمية، في حين أن بعض الأفراد المترفين، الذين قد يتسلّمون أحياناً مقاليد الأمور وهم غير مستعدين أيضاً لإجراء التغييرات والتطورات اللازمة على الحوزة العلمية، هم الذي يلحقون الأذى بالحوزة العلمية لإمام العصر والزمان، وليس أولئك الذين يبادرون إلى توضيح السلبيات الأساسية للحوزة. يقول الأستاذ مطهري في شأن أهمية دراسة سلبيات المؤسسة الدينية: «الذين تدور في مخيلتهم رفعة الدين الإسلامي المبين، وينظرون في أسباب رقيّ المسلمين وانحطاطهم في الماضي البعيد والقريب، لا يستطيعون الامتناع عن التفكير بمنظومتهم القيادية، أي المؤسسة الدينية المقدَّسة، وأن لا يضعوا نصب أعينهم التفكير في رقيّها ورفعتها، وأن لا يتألّموا لمشاكلها ومعضلاتها؛ لأن القدر المسلّم به هو أن أية عملية صلاح وإصلاح تحصل للمسلمين إما أنها تحصل بشكل مباشر من قبل هذه المؤسسة، التي تمتلك السمة الرسمية للقيادة الدينية للمسلمين؛ أو أن يحصل ذلك من خلال التنسيق مع هذه المؤسسة على الأقل»[٤٥]. وضمن تعرُّضه لذكر جانب من إيجابيات المؤسسة الدينية يشير الأستاذ مطهري في هذه المناسبة أيضاً إلى السلبيات المالية، وكيفية ارتزاق رجال الدين، وأسلوبهم الشعبي.

ويمكن تقسيم السلبيات السلوكية لرجال الدين إلى قسمين، هما: سلبيات السياق العام للحوزة؛ والسلبيات الفردية. وسوف أتطرق بحول الله تعالى وقوته إلى كلا المجموعتين من السلبيات:

١. فقدان البرامج الشاملة

إن إحدى السلبيات السلوكية الحقيقية للمنظومة والقائمين على الحوزة العلمية هي عدم امتلاك البرنامج العلمي الجامع الشامل والمستقبلي الطموح، والخارطة التعليمية والبحثية والإعلامية الشاملة.

ويمكن توثيق هذا الادعاء وتصديقه بالكثير من الشواهد. وعلى سبيل المثال: عندما يحين أوان الإعلام والتبليغ نجد أن المبلغين يتقاطرون على أساتذة الحوزة العلمية، ويطالبون بالحصول على إجابات لبعض الشبهات المثارة، أو عندما يعودون من أعمالهم التبليغية يقومون بطرح مختلف أنواع الشبهات حول تبليغ الأديان والفرق المتنوعة، مثل: المسيحية، والزرادشتية، والتصوف، والوهابية، والبهائية، وغيرها. بينما يجب على القائمين على الحوزة العلمية أن يجعلوا الطالب عالماً بشؤون زمانه من خلال إجراء التغييرات اللازمة في مناهج الحوزة العلمية، وأن يعملوا على تطويرهم فكرياً وسلوكياً، من خلال إعدادهم وتنشئتهم خطوة بعد خطوة. لماذا لا تقوم إدارة الحوزة العلمية بتدوين هندسة علوم الحوزة العلمية بما يلائم متطلبات العصر والمجتمع الإسلامي؟ هل يتم تأمين وتوفير المتطلبات الدينية للناس من خلال إكمال دروس المقدمات والسطوح والبحث الخارج؟ هل تيقن القائمون على الحوزة العلمية أن عملية إنتاج العلم وثورة التقنيات أصبحت ضرورة ملحة للحوزة العلمية، وأن هذه الضرورات لن تتحقّق بعقد الاجتماعات والندوات الصورية والكلاسيكية فقط؟ هل يعتبرون إجراء التغييرات في الميادين الفقهية والكلامية والفلسفية، وبما يتناسب مع متطلبات العصر الراهن، أمراً ضرورياً أم أنهم ما زالوا يريدون تأمين احتياجات المجتمع الإسلامي من خلال إنجازات القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية؟ إنني لست من القائلين بإلغاء جميع العلوم السابقة، بل أسعى إلى توضيح أهمية وضرورة تطوير علوم الأسلاف. وما نلاحظه من دخول بعض الطلاب إلى الحوزة العلمية بكل شوق ولهفة وآمال عريضة، ثم بعد مضي فترة قليلة أو بضع سنوات يصابون باليأس والإحباط، له علاقة وثيقة بعدم وجود البرامج والخطط المتكاملة للحوزة العلمية، وعدم امتلاكها للخارطة المعرفية الجامعة، وبما يتناسب مع مقتضيات العصر. ولعل البعض يتمسَّكون بالبرامج التدريسية والمواد التخصصية للحوزة العلمية كردّ لنقض السلبية المتقدمة. إلا أن هذه الاجابة تنطلق أيضاً من عدم امتلاكهم لرؤية شاملة جامعة

وخطة استراتيجية فاعلة؛ لأن الحوزة العلمية، بوضعها الحالي وبهذه المناهج والبرامج التعليمية الكثيرة من حيث الكم، والتي تعاني بشدة من فقدان البرامج العلمية، لم تتمكن من تحقيق الهدف المطلوب والمرجوّ منها، ولم تتمكن من معالجة حالات الخلل والمتطلبات الدينية والمعنوية للمجتمع. لا شك أني لا أريد هنا أن أكشف عما يختلج في صدري، وأتحدث عن هيمنة السلطات التنفيذية والمالية على الطاقات العلمية والفكرية للحوزة العلمية، وقد كنت أعمل لسنوات عديدة في الطاقم الإداري للحوزة العلمية؛ ذلك أن مصدر جميع آلام ومعاناة كيان الحوزة العلمية يعود إلى تهميش العناصر الفكرية والمخطِّطة والاستعانة والاعتماد الكلّي على العناصر التنفيذية، وليس العلمية والاستراتيجية؛ ولكن يجب أن يعلم القرّاء الأعزاء أيضاً أن لمسألة امتلاك عدد كبير من الطلبة أهمية كبيرة عند بعض علماء الحوزة العلمية، وليست لديهم أية رغبة في فقدانهم وخسارتهم. ومن هذا المنطلق فإنهم يزجّون بهم في الأجهزة التنفيذية، ويتعلَّمون منهم الخطوط العامة للعمل الإداري إلى حدٍّ كبير، وبالتدريج ومع مرور الوقت يصبح أولئك الطلاب مدراء الظلّ. وما زلت أتذكر ذات يوم أن أحد المسؤولين في الحوزة العلمية كانت لديه بعض الإبهامات في خصوص مركز الأبحاث والدراسات في الحوزة العلمية لمدينة قم المقدسة، بحيث إنه كان يرفض إقرار الموازنة المالية للمركز، ومن ثم اتضح لي أن تلامذته، الذين يمارسون مهمة مدير الظل، هم الذين أضلّوه، وإلى الحد الذي لم يرجع فيه عن ضلالته ويعود إلى رشده حتى مع إعطاء المعلومات الدقيقة من قبل المسؤولين المعنيين في المركز. إذاً يكمن أساس السلبيات المنهجية في الحوزة العلمية في سلطة الظلّ للتلاميذ الجهلة، والأقطاب الإدارية التنفيذية، وتهميش علماء الحوزة العلمية ومفكِّريها. وهذه السلبية الرئيسة لا تلحق الضرر بالبرنامج التعليمي والتحقيقي للحوزة العلمية فحسب، بل تبشِّر بالمزيد من الأضرار الأخرى. وعلى سبيل المثال، لا الحصر: زارني قبل فترة صديق من إحدى المدن، وأخبرني عن قيام أحد أبناء العلماء في تلك المدينة بنشر كتيِّب عن مناسك الحج، في حين أن ذلك العالم متوفّى منذ فترة، ويبدو أن ابنه كان ينوي أن ينشر مناسك الحج لوالده باسمه، ويدعو من خلال ذلك مريدي أبيه ومقلّديه إلى نفسه، في حين كان ابن هذا العالم لا يزال طالباً في الحوزة العلمية، ولم يكمل بعدُ سوى مرحلة دروس السطوح، ولا شك في أنه لم يصِلْ بعدُ إلى مرحلة الاجتهاد. وكذلك

هو الوضع المؤسف للرواتب، والذي يحتاج هو الآخر إلى مجال آخر لذكره. كلُّ هذه السلبيات وغيرها إنما تعود لمسؤولي الظل، والأفراد غير الكفوئين، وإلى عدم الاستعانة بالعناصر الكفوءة والحكيمة. إن بعض هذه الآهات التي ذكرتها، والبعض الآخر التي دفنتها في أعماق قلبي، قد سبق وأن ذكرت من قبل الكثير من الأفاضل، وهي ليست كلاماً جديداً. وقد تحدث قائد الثورة المفدّى، لدى زيارته لمدينة قم المقدسة سنة ١٩٩٥م، عن حالة تخلُّف الحوزة العلمية عن ركب الحضارة المعاصرة، والإرباك الذي تعاني منه الدروس في الحوزة العلمية، وعن أمور أخرى. وهو لم يقصد ـ طبعاً ـ تخلُّف سنة واحدة أو عدة سنوات، بل التخلُّف الذي جعل من المسافة التي تفصل الحوزة العلمية عن متطلبات العصر بعيدة لعدّة سنوات. ولكن لا أدري لماذا اكتفى المسؤولون والقائمون على شؤون الحوزة العلمية بعقد بضعة اجتماعات في خصوص هذا الحديث القيّم للسيد القائد، ونسوه بعد ذلك بأجمعه؟!

ومن هنا أقترح بأن تخرج إدارة الحوزة العلمية من حالة الأقطاب المتعدِّدة والأنظمة المتعددة، وتسلم الأمور الاستراتيجية لأهلها، وتبعد أيدي القوى التنفيذية عن الأمور التنظيرية والقيادية. وبعبارة أخرى: على جميع مراجع التقليد المبادرة إلى تشكيل شورى الإدارة، من خلال تعيين الممثلين العقلاء، والمخطِّطين، وبصلاحيات كاملة، والحصول على قواعد التخطيط الاستراتيجي، من خلال تأسيس غرف العمليات الفكرية، والاستفادة من العلماء الأكفاء، والأفراد الجريئين القادرين على اتخاذ القرارات الحاسمة، وفصلهم عن الأفراد التنفيذيين، وينقذوا الحوزة العلمية من حالة الخلط بين العقلية التنفيذية والعقلية الاستراتيجية.

٢ـ المؤسّسة الدينية والأزمة الماليّة

السلبية الأخرى تعود إلى الأمور المالية للحوزة العلمية، وبخاصة إلى الوجوه الشرعية؛ إذ كما هو معلوم للقرّاء الكرام فإن دفع الوجوه الشرعية، بما في ذلك أموال الخمس والزكاة، يُعدُّ من الواجبات الشرعية، ومن الواجب على جميع المكلفين العمل بهذا الواجب الإلهي، كأدائهم للصلاة والصوم، ويكون إعطاء وجوههم الشرعية إلى

مراجع التقليد؛ لكي يقوموا بإنفقاها في أبوابها الشرعية. ومن الضروري وجود برنامج رقابي واسع على عملية استلام وتسليم الأموال الشرعية، حتى إذا توفّي مرجع التقليد لا تقع أموال بيت المال تحت تصرُّف حاشيته، ولو كانت من أبنائه العلماء والمجتهدين، بل يجب وضع جميع الوجوه الشرعية تحت سيطرة المرجع الأعلم الحيّ؛ لكي يتم إنفاقها في مواردها الشرعية، وبترخيص منه، وبإشرافه. يقضي مراجع التقليد حياتهم في الزهد والتقوى والورع، ويمتنعون حتى من الاستفادة الشخصية والمشروعة من الأموال الشرعية أيضاً، ولكن بعد الوفاة إذا لم تكن هناك رقابة فربما يتعرَّضون للعذاب الأخروي بسبب تصرُّف المقرَّبين من دون ضوابط واضحة. ولو افترضنا أنه لم تحصل أية مشكلة بعد وفاة مرجع التقليد يبقى السؤال هنا قائماً: لماذا يجب أن تبقى الأموال الشرعية وبيت المال كما كانت عليه في البيت الذي رحل مرجعه عن الدنيا؟ وهل هذا الأمر من أبواب التسامح والتساهل السلوكي؟ والأمر المهم الآخر هو أن النفقات المالية للحوزة العلمية تؤمَّن من القنوات والمصادر المختلفة للميزانية، ومن هنا يجب أن تقوم على برنامج رقابي واسع. ومن الجدير بالذكر أن مراجع التقليد كانوا دائماً، وعلى مر التاريخ الشيعي، يحرصون على الأموال الشرعية، ويجيزون إنفاقها بأنفسهم في أبوابها الشرعية. تناول الشهيد مطهري السلبيات المالية للحوزة العلمية بشكل آخر. وهو يرى أن العلة الرئيسة لعيوب المؤسسة الدينية ومشاكلها تكمن في النظام المالي، وطريقة ارتزاق رجال الدين. وبعبارة أخرى: يرى أن علة العلل وراء جميع السلبيات تكمن في سهم الإمام، ولكن ليس معنى ذلك ـ طبعاً ـ أنه يخالف طبيعة سهم الإمام وتشريعه، بل يرى أن تشريع حكم كهذا يهدف إلى بقاء الدين، واعتلاء كلمة الإسلام، ويعد من أكثر التعاليم الشرعية حكمة، إذاً فالمقصود بذلك السنّة والأسلوب المتَّبع في التنفيذ، وكيفية الاستفادة من هذه المادة، والتي أعطت للمنظومة الدينية مؤسسة خاصة، وأصبحت مصدراً للكثير من المشاكل والعيوب(٤٦).

٣ـ سكونيّة المؤسّسة الدينية

إن إحدى السلوكيات غير اللائقة في الشؤون التبليغية هي أن أسلوب وطريقة تبليغ

النبي الأكرم ﷺ تغير لدى بعض المنتسبين إلى الحوزة العلمية. وبدلاً من ذهابهم إلى المحتاجين للمعرفة الدينية، والمبادرة إلى ممارسة الطبابة المعنوية والدينية، على غرار «طبيب دوّار بطبه»، يبقون في أماكنهم، كالأطباء الجسمانيين في الوقت الحاضر، حتى يراجعهم المرضى في عياداتهم، ويلبّون حاجة المحتاجين، ويجيبون عن أسئلتهم. ولكن كيف سيتعاملون مع دائهم ودوائهم؟ فهذا بحث آخر. ولكني لا أقول بتعميم هذه السلبية على الجميع؛ إذ طالما شاهدتُ بعض رجال الدين والعلماء الروحانيين ممّن وقفوا حياتهم لخدمة الناس وتوجيههم وإرشادهم دينياً، فلا يتاجرون بالدين، ولا يسعون وراء الاعتبارات الاجتماعية، ولا يهدفون للمشاركة في انتخابات مجلس الشورى أو الخبراء، بالرغم من مشاركتهم كذلك في المؤسسات الحكومية، ووقوفهم إلى جانب القيادة والمسؤولين الحريصين، ولكنهم يتحركون بهدف تقديم الخدمة للناس، كما أن عامة الناس يدركون مدى إخلاصهم ووفائهم ونواياهم. وأنا أسجّل هنا شهادتي وأقول: إن تديُّن الناس مدين للخدمات المخلصة الصادقة لهذه الثلة من رجال الدين المخلصين.

٤ـ البُعد التربوي داخل الأسر العلمائية

يرتبط جانب من السلبيات السلوكية لرجال الدين بطبيعة سلوك البعض منهم مع عوائلهم. ويعود الكثير من هذه السلبيات إلى عدم معرفة البعض من أسر العلماء بمسألة تربية الأبناء، بالرغم من وجود الزوج العالم الفاضل، وكذلك إلى عدم اهتمام العلماء بهذا الأمر، ممّا يؤدي إلى تربية أبناء هذه الشريحة تربية غير لائقة، وأحياناً يتساءل الناس: لماذا لا تراعي أسرة أو ابن العالم الفلاني الالتزامات الدينية المطلوبة؟ وأحياناً أخرى تؤدي الحركات غير اللائقة التي تصدر عن هؤلاء الأفراد إلى إيجاد الحرقة والألم في قلوب المحبين؛ إذ لا يليق ببنات العلماء وأبنائهم القيام بحركات بعيدة عن مكانة رجل الدين وشأنه في مجالس الأفراح أو الأحزان. كما أن انتماء بعض من أبناء العلماء إلى التيارات الفكرية المنحرفة والمنظمات المنافقة، قبل وبعد قيام الثورة الإسلامية المباركة، يمثّل سلبية أخرى من السلبيات السلوكية لهذا الطيف الاجتماعي، الناجم عن الانشغال المفرط للآباء، وعدم اهتمامهم بالمتطلبات العاطفية والنفسية لأبنائهم. يتعرض بعض أبناء

علماء الدين أو بعض المتدينين باللائمة، ويقولون: إن أبانا لا يقبل أن يصطحب أسرته وأبناءه إلى الأماكن الترفيهية العامة، كالمتنزهات، وإن الأطفال يعانون من العقد النفسية، ويسيطر عليهم شعور بالنقص. وهذا الأمر هو الذي يؤدي بالتالي إلى سقوط الطفل في أحضان أصدقاء السوء، بدلاً من خلق حالة الترابط الوثيق مع الأسرة، والشعور بصداقة الأب لهم. إلا أن بعض الأصدقاء من رجال الدين؛ وبهدف التخلص من الإصابة بهذا الضرر، يصطحبون أبناءهم إلى المنتزهات، أو ينزلون إلى الشوارع مع عوائلهم للتبضُّع. ولكن من أجل أن لا يراهم أحد بالزيّ الدينيّ ينزعون ملابسهم الدينية، ويذهبون إلى المنتزه أو السوق بالملابس الاعتيادية، أو يسيرون أمام عوائلهم بمسافة معينة. كما أن بعض رجال الدين المتحجِّرين، أمثال: السيد عاشوري، كانوا يتسقَّطون اللمم على الأستاذ مطهري، من قبيل قولهم: لماذا يقود الشيخ مطهري سيارة مرسيدس، أو يسكن في منطقة قلهك؟ والتقيتُ الكثير من رجال الدين الذين يقولون في تبريرهم لهذه الآراء والتصرفات: إن الناس لا يستسيغون ذلك. في حين أن الاهتمام بالمشاعر العاطفية المشروعة للأسرة يعدّ أمراً ضرورياً، ولا ينبغي الالتفات للأقاويل غير المجدية للناس، هذا **أولاً. وثانياً**: لا علاقة للناس بمسألة تواجد رجال الدين في الأماكن الترفيهية العامة، أو الاستفادة المشروعة من النعم الدنيوية. فضلاً عن أن هذه الأماكن تصبح أكثر صلاحاً بتواجد رجال الدين والمتدينين فيها، أو يتوفَّر المناخ الملائم للإجابة عن المسائل الدينية، من خلال اختلاط علماء الدين مع الناس. **وثالثاً**: يجب على رجل الدين أن لا ينفعل بسبب الناس؛ لأن ذلك سيؤدي في حدّ ذاته إلى بروز ضرر أكثر خطورة، بل يجب على رجل الدين أن يبادر بشكل فعّال لإرشاد الناس وتوجيههم، وأن لا يخلط بين التقاليد والأخلاق؛ لأن كثيراً من العادات والتقاليد ربما لم تكن مألوفة في زمن ما، ولكن ينظر إليها على أنها تقاليد اجتماعية مقبولة في زمن آخر. ويجب على رجل الدين أن ينتبه لهذه التطورات والمتغيرات الاجتماعية، وأن يؤثِّر كذلك على المجتمع. إن تسلق الجبال أو المسيرات الراجلة التي يقوم بها البعض من العلماء، وبالأخص السيد قائد الثورة المفدى، له تأثير كبير على جيل الشباب. وقد عرفتُ ذلك من خلال علاقتي الوثيقة بالشباب، وبرّأت ساحة المؤسسة الدينية من تهمة التحجُّر إلى حدٍّ كبير.

٥. أزمة الأسر العلمية ومسألة السلطة

تعود السلبية الأخرى للمؤسسة الدينية إلى حالة تقمص شخصية العالم الديني من قبل أسرته وأبنائه. ولتوضيح ذلك، نقول: إن بعض العلماء؛ ولأسباب علمية أو إدارية، يتمتعون بمكانة خاصة، ويصبحون موضع اهتمام العامة والخاصة، وحينذاك تظنّ أسرهم وأبناؤهم أنه يجب أن تكون لهم نفس تلك المكانة، ولذلك يبادرون بنهي هذا وأمر ذاك، متقمِّصين شخصية العالم، ويتصوَّرون أنهم علماء ومسؤولون أيضاً، وبالتدريج تقوم أسر العلماء وأبناؤهم مقام العالم الديني في بعض الأمور.

٦. العلماء والمنابر، مشكلة خبرة وامتناع

المنبر والتبليغ الذي يمارسه رجال الدين ميدان آخر يعاني الكثير من السلبيات. وإحدى هذه السلبيات التواجد الواسع للطلاب المبتدئين وقليلي الخبرة على منابر الوعظ والإرشاد، وممارسة عملية التبليغ الديني، وامتناع بعض العلماء البارزين عن إرشاد الناس، وممارسة عملية التبليغ والوعظ. ولكن لابد من القول: إن هذه السلبية أخذت تتضاءل ببركة قيام الثورة الإسلامية، واتساع الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة. ولكنها لم تُستأصل بعدُ، على الرغم من ملاحظة تصدّي بعض مراجع التقليد للوعظ والخطابة وتبليغ الدين الحنيف. كما تلاحظ حالات ليست بالقليلة، يعتبر فيها بعض العلماء ارتقاء المنبر أمراً دون شأنهم ومكانتهم، ويكتفون بإقامة صلاة الجماعة، وإصدار الفتاوى فقط. وأحياناً أخرى يُشاهَد بعض فضلاء الحوزة العلمية وهم منشغلون طيلة أيام السنة بالتدريس والتحقيق، ولا يبدون استعدادهم لممارسة التبليغ، حتى في أيام العطل، وبخاصة في أيام شهرَيْ محرم ورمضان، وينأون بأنفسهم عن المشاركة في مجالس الوعظ والخطابة والتبليغ؛ بذريعة التحقيقات والدراسات. يعقِّب الكثير من الشباب علينا ويقولون: لماذا لا تهتم الحوزة العلمية بالمسائل الدينية للشباب، والشبهات التي يثيرونها، وليس لديها آلية واضحة لاستخدام الخواص والمثقَّفين، وتطبق مشروع الهجرة لمستوى خاص من الطلاب فقط؟

٧ـ الغيبوبة الثقافية والتيار التقليدي

يشكّل عدم الاهتمام بالقضايا الثقافية للبلاد، وبخاصة الإذاعة والتلفزيون، سلبيةً أخرى من سلبيات الحوزة العلمية وعلماء الدين التقليديين. فالإذاعة والتلفزيون تنتج أفلاماً كثيرة، وتبث أنواع الموسيقى الغربية، وغيرها، وتعرض قضايا العشق والحبّ والعلاقات الأسرية بصورة غير مبرمجة ومنضبطة، وتجعل الشباب يعانون من الكثير من المشاكل النفسية والمعنوية. ومما يؤسف له أن الحوزة العلمية لا تتخذ أية تدابير علميّة للتخلُّص من هذه الظاهرة. ولو قال رجال الحوزة العلمية: إنهم غير معنيين بالأمر؛ لكي يشرفوا على الأمور الثقافية للبلاد، وهناك مَنْ هو مسؤول عنها، نقول: هل أن الدفاع عن الدين ليس من شأن الحوزة العلمية هو الآخر؟ وهل أن الأفلام التي يتم إنتاجها بعنوان أفلام دينية، وتقدِّم النبي الأكرم على أنه مذنب، ويجادلون في عصمته، وينسبون الجمع بين الأختين لنبيّ الله تعالى، ويثيرون الكثير من التساؤلات أمام المسلمين، هل أن الإشراف على هذه الأمور ليس من مسؤولية الحوزة العلمية أيضاً؟ أرى أنه يجب على الأوساط الدينية رسم الخطة الثقافية الشاملة للبلاد، وأن يسيطروا على الأوضاع الثقافية للبلاد؛ ليتمكنوا من اتخاذ الاجراءات الوقائية اللازمة. ويمكن إخراج هذا المشروع إلى حيز التطبيق من خلال تشكيل هيئة الاشراف على الثقافة الدينية للبلاد.

٨ـ الفشل والانسحاب

ومن السلبيات السلوكية لهذا التيار سرعة تضجر علماء الدين؛ إذ نرى أحياناً أنهم ينسحبون جانباً مع بروز أبسط عارض، ويبتعدون عن أهم المسائل الاجتماعية. وهذا الأمر هو الذي يتسبب في وقوع الأمور بأيدي غير المؤهّلين. وعلى سبيل المثال: انتهت قضية الثورة الدستورية، أو ما يعرف بـ (المشروطة)، بشكلٍ مؤسفٍ، واستشهد بعض من أبطالها، كالشيخ فضل الله النوري. وهذا النمط من الحوادث المؤسفة أصبح سبباً لكي يعبِّر الكثير من علماء الدين عن عدم ارتياحهم لمجرد سماعهم اسم المشروطة، أو الشيخ النائيني، الذي جمع النسخ المتبقية من كتاب «تنبيه الأمة»، وكان المرحوم الطباطبائي يكرِّر مراراً ويقول: وضع خلاً فتحوَّل شراباً[٤٧]. أدت الأحداث التي سبقت اندلاع الثورة

الإسلامية في عهد البهلوي الثاني هي الأخرى إلى انزواء البعض من علماء الدين.

وعلى العكس من أغلب العلماء وقف الإمام الخميني رحمه الله في وجه الاستعمار والاستبداد بكل قوة، وبينما كان غيره في قمة اليأس والإحباط انطلق هو بكل ثقة وتفاؤل إلى الأمام، وأوصل الثورة الإسلامية في إيران إلى مرحلة الانتصار.

٩. تأثير أبناء العلماء في آبائهم

يشكِّل تأثُّر بعض علماء الدين بأبنائهم سلبية أخرى من سلبيّات رجال الدين؛ إذ يلاحظ أحياناً أن أحد أبناء العلماء يؤثر سلباً على الأب العالم المتقي؛ بسبب ميوله السياسية أو الاقتصادية الخاصة. وهذا التأثير يؤدي بالعالم المتقي إلى أن يكرر نفس تلك الكلمات الخاطئة في المجالس العامة، ويخلق بالتالي الكثير من المشاكل للمقلِّدين والناس.

التيار التقليدي وعدم الاهتمام بتطوير الحوزة العلمية

من أهم سلبيات الاتجاه التقليدي التخلف عن تلبية متطلبات الحياة المعاصرة. وبالاضافة إلى دورها في نقل المعارف الإسلامية يجب على الحوزة العلمية في هذه المرحلة أن تواكب التطورات الجديدة، وتعمل على تطوير العلوم والمعارف الإسلامية بما يتلاءم والمتطلبات الجديدة؛ لئلا تواجه التهميش والانزواء. وعلى الحوزات العلمية أن تتعلم اللغات الأجنبية، وأن تجيب عن الشبهات بلغة العصر. وعلى الرغم من أن مسألة إدخال التغييرات في الميادين المختلفة للحوزة العلمية قد طُرحت من قبل بعض أساطين الحوزة العلمية، إلا أنها ما زالت لم تحقِّق التغيير المطلوب. وإليكم بعضاً من آراء العلماء ورجالات الحوزة العلمية:

مواقف علمائية في التطوير الحوزوي الداخلي

١. قال الإمام الخميني رحمه الله: لم تكن هناك حاجة في ما سبق إلى اللغات الأجنبية، واليوم نحن بحاجة إلى ذلك، بمعنى أنه يجب تكون اللغة ضمن البرنامج التبليغي

للمدارس، واللغات الحية في العالم تلك التي أكثرها شيوعاً في جميع أرجاء العالم[٤٨].

٢ـ وقال قائد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي في لقاء له مع رجال الدين والطلبة المبلّغين: «هناك نقطة مهمة تتعلق بواجبكم التبليغي أيها الأعزاء، سأقولها لكم...، حقيقة الأصالة والإسلام الأصيل، الذي كان الإمام العظيم يؤكّد عليه كل هذا التأكيد، هو من أجل أن نعمل على إيصال هذا المتاع. الذي هو متاع أذهان الناس ومتاع العقول ومتاع القلوب ـ خالصاً إلى المخاطبين، دون غلّ أو غش، وبدون أي تزوير، وخالياً من النواقص و الزيادات التي أحدثتها أيدي الخائن المجرم أو الغافل والجاهل. وهذه أعظم أمانة إلهية؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾. إن أعظم وأنفس وأبلغ وأثمن أمانة منحها الله تعالى لنا هي المعارف الإلهية والحقائق الإلهية. ويجب علينا أن نحصل عليها بشكل أصيل، وبصورة نقية خالصة، وبأقرب ما يمكن من الواقع، ومن ثم نوصلها إلى المخاطب». «ومن الموانع في هذا الطريق الإهمال؛ بمعنى أن كل مَنْ سمع كلمة ما يتحدث بها باسم الدين، وكل شخص غير مختص وغير مطلع يروّج لكل ما يتوافق مع مزاجه، وينسبه للدين. ويعد ذلك خطراً؛ إذ ستؤول إلى الوقوع في الأخطاء والانحرافات والتقليد، وإلى المنزلقات الفكرية والعلمية ومن ثم تنتهي بالكوارث الاجتماعية. ويتمثل الخطر الثاني بالتحجُّر، سوء الفهم، وعدم تشخيص المواضيع المهمة، واعتبار الأمور الصغيرة أساسيّة. ومن بين هذين الاثنين يجب أن نعثر على صراط الله المستقيم. وهذه المهمة هي مهمتكم أنتم الشباب؛ ومهمتكم أنتم فضلاء الحوزة العلمية، ومهمتكم أنتم العلماء الكرام؛ إذ يجب أن يتم هذا الأمر تحت إشراف أساطين التبليغ والأعلام ومراجع الدين الكبار في الحوزات العلمية؛ إذ بدأ العمل بهذه الأمور بحمد الله تعالى ببركة الثورة، وإنْ كانت تسير بوتائر بطيئة أو سريعة أو اعتيادية، ولكن على أية حال فقد بدأ العمل بهذه الأمور، ويجب أن تتابعوا ذلك»؛ «ولكن ما أريد أن أضيفه اليوم إلى هذه النقاط، التي لطالما أكدت عليها، ما يلي: من واجبات رجل الدين العمل على خلق حالة الاطمئنان والسكينة في قلوب المؤمنين: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. السكينة، تعني حالة الاستقرار، وحالة الهدوء، الهدوء النفسي والفكري. والنقطة المقابلة لهذا الاطمئنان هي حالة التشنج الفكري، والقلق الفكري، وعدم توازن الفكر والمشاعر والأحاسيس في كيان الفرد، والتي تجرّه إلى أنواع الفشل الشخصي،

والاضطرابات الاجتماعية. ولو كنتم اليوم على معرفة بقضايا العالم المتحضر، العالم المليء بالإبداع والعلم والصناعة المتفوقة والإنجازات العلمية المتطورة ـ والذين يدّعون قيادة العالم، أي أوروبا وأمريكا ـ، سترون أن أكبر المشاكل التي يعانون منها اليوم هي فقدان حالة الاستقرار والطمأنينة والسكينة هذه. حالة الهدوء والاطمئنان والسكينة التي يعلّمنا القرآن الكريم اياها هي غير حالة الاستغراق في النوم أو النعاس، وهي غير حالة التخدير. إن أهمية الدين الصحيح هي أنه لا يخدّر أحداً، بل إنه يستأصل حالة التخدير الفكري والروحي من الأفراد الذين يبتلون بتلك الحالة تحت تأثير العوامل المختلفة بشكل كامل تماماً، وينبههم، ويحسّسهم، ويعيدهم إلى وعيهم؛ ولكن في نفس الوقت ينقذهم من القلق والتشويش والهواجس الفكرية. الدين الصحيح يمنح الإنسان حالة السكينة والطمأنينة والاستقرار والثقة بالنفس وبالله تعالى وبالمستقبل. والأمر الذي يعد اليوم من ضمن المهامّ الحتمية لمبلّغينا هو بث هذه الحالة بين المؤمنين والمخاطبين وبين أفراد المجتمع»[٤٩]. «المشكلة الأخرى من مشاكل الحوزة العلمية في قم والحوزات العلمية الأخرى هي الكتب الدراسية؛ إذ بمجرّد أن نتحدث عن هذه الكتب يقولون: إن العالم الفلاني الكبير أو رجل الدين الفلاني قد درس نفس هذه الكتب أيضاً، والأكثر ثورية منهم يقولون: إن الإمام أيضاً درس نفس هذه الكتب، وقد صار إماماً، فهل أن الإمام صار إماماً لأنه درس هذه الكتب يا ترى؟! كلا، ليس الأمر كذلك. لقد كان الإمام جوهرة خاصة»[٥٠]. «يجب أن يصبح النظام التعليمي في الحوزة العلمية قصيراً وعملياً وحديثاً. ولست من القائلين بجعل الطلبة سطحيين أو بدون عمق أو جاهلين أبداً... لا حاجة لأن يصبح الفقيه مجتهداً في الأدب. وما قيل من ضرورة الاجتهاد في جميع مقدمات الاجتهاد ليس بالقول الرصين. نعم، يلزم الاجتهاد في بعضها؛ ولكن في هذه الأشياء لا يلزم الاجتهاد»[٥١]. «لو قلّلنا الفترة سيتعلّم الطالب خلال هذه المدة أشياء أخرى، ولو قلنا الآن: إن طالب العلوم الدينية بحاجة إلى اللغة الأجنبية، وكل من يريد اليوم أن يكون نافعاً ومفيداً كما ينبغي في هذا العالم المرتبط كل هذا الارتباط الوثيق بالعلم يجب أن يجيد اللغة الأجنبية، سيقولون: لا يملك الطالب الوقت الكافي لذلك. وهذا صحيح؛ إذ في ظلّ هذا الوضع لا يملك الطالب الوقت الكافي فعلاً، ولكن لو أحسنّا استخدام الوقت فسيصبح بإمكان الطالب القيام بتعلم اللغة الأجنبية»[٥٢].

وقد تحدث سماحة السيد قائد الثورة في لقاء له مع جمع من فضلاء وأساتذة الحوزة العلمية، فقال: «الحوزة العلمية بمثابة كلٍّ يمتلك أجزاء معينة، عبارة عن كائن حيّ. أي أنه ينمو، وينتكس، ويتحرك وينشط، ويمرّ في حالة الجمود والركود، يحيا، ويموت. إنها عبارة عن موجود حي. ودليل ذلك هو تاريخ الحوزات العلمية. لو قلنا: إن إحدى الحوزات العلمية ـ وعلى سبيل المثال: الحوزة العلمية للحلّة في القرن السابع ـ كانت حوزة مزدهرة. وعندما ذهب الخواجه نصير الدين الطوسي إلى الحلّة كان فيها جمع من العلماء الكبار، وكما أعتقد كان عددهم حوالي عشرين أو خمساً وعشرين شخصاً من كبار العلماء، أحدهم هو المحقق الحلّي، والآخر والد العلامة، والآخر ابن سعيد صاحب جامع الشرائع ـ يحيى بن سعيد الحلّي ـ، وغيرهم. هذه هي حوزة الحلة. واليوم لا وجود لحوزة الحلة. وحوزة النجف مرت بفترة من الركود بعد أن كانت متألّقة في البداية. ولم يكن في حوزة النجف آنذاك شخصٌ معروفٌ أو بارزٌ؛ وبعد ذلك جاء تلامذة وحيد البهبهاني، مثل: بحر العلوم، وكاشف الغطاء، وأمثالهم، وأعادوا الألق إلى حوزة النجف، وبالشكل الذي أرى أن ما قاموا به هو الذي مازال يدفع بحوزة النجف إلى الأمام منذ مائتي سنة. إن مهارتهم الفقهية وعمق فعلهم جعل الحوزة تزهو بالحركة والحيوية، وبعث فيها الحياة من جديد، وهكذا بقيت حيّة ـ بحمد الله ـ حتى الوقت الحاضر. وحوزة قم لم تكن موجودة. كانت عبارة عن حوزة باهتة وغير متألقة. وبعد ذلك التألُّق الأوّلي الذي يعود إلى العهد الأسبق جاء الشيخ عبد الكريم الحائريّ رحمه الله، واستعادت الحوزة أنفاسها، وهذا هو ديدن الحوزة العلمية. لا تنظروا لما هي عليه الحال اليوم، فهناك شيء اسمه المستقبل، فما هي طبيعة هذا القادم؟ هذا ما يجب أن تحدّدوه أنتم. واليوم يجب أن نقرِّر. إذا بذلت مؤسسة الحوزة اليوم، وأعني المسؤولين وأصحاب الرأي، والأساتذة والرموز، إذا بذلوا الجهود، وفكّروا بشكل سليم، ووضعوا الخطط اللازمة، فإن الحوزة ستكون بعد عشرين عاماً أفضل بعدّة مراتب ممّا هي عليه الآن، من حيث المستوى، والعمق، والعرض، والطول، وبناء النفوس. وإذا لم نخطّط الآن فليس من المعلوم أبداً هل ستكون حوزة قم في المستقبل موجودة بهذه الكيفية الحالية أم لا؟ هناك من الأفاضل والمحقّقين والعلماء الجيدين والفقهاء والفلاسفة من يرحلون عن الحوزة العلمية ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾، ويجب أن

تظهر شخصيات أخرى محلّ هؤلاء، ويتألقوا، ويملأوا الفراغ الناجم عن رحيلهم، وأن يقدِّموا أكثر مما قدَّم أسلافهم. ولو تم ذلك نكون قد خططنا للمستقبل، وسيكون غدنا أفضل. وإن لم يتمّ القيام بهذا التخطيط المستقبليّ اليوم في الحوزة العلمية في قم، ورضينا بالوضع الموجود فعلاً؛ وأدرنا أمور الحوزة العلمية بهذه الصورة التي نحن عليها اليوم، واقتنعنا بذلك، فغداً إما أن نصبح بلا حوزة، أو ستكون لنا حوزة تسير نحو الانحطاط.... علماء الدين هم المسؤولون عن تديُّن الناس. والمؤسسة الدينية هي وليدة الحوزة العلمية وصنيعتها. وانظروا إلى المسؤولية بهذه الرؤية. بهذه الكيفية نزن المسؤولية؛ لكي نعلم ماهية العبء الثقيل الذي يقع على عاتقنا، هذا أولاً: مسألة الرؤية المستقبلية. والقضية الأخرى: عليكم بتوجيه وإدارة حركة التغيير. لاحظوا أيها السيدات والسادة الأعزاء، التغيير لا مناص منه. والتغيير هو سنة الله في خلقه.. والتغيير أمر حتميٌّ. ولكن للتغيير اتجاهان: التغيير بالاتجاه الصحيح والسليم؛ والتغيير باتجاه الباطل والخطأ. ويجب علينا أن نعمل على إحداث هذا التغيير بالاتجاه الصحيح. وهذا من واجب الرموز المؤثرة في الحوزة العلمية...، وفي منهج التعليم، ومنهج البحث العلمي، وأسلوب القبول، وفي الكتب الدراسية؛ إذ كل ذلك بحاجة للتغيير. التغيير يعني كلّ هذه الإجراءات، ويعني مواكبة العصر، والتقدم إلى الأمام، وعدم التأخر عن الركب. إلا أن الحوزة العلمية تأخَّرت قليلاً في البرهة المعاصرة عن الزمن، وهذا أمر طبيعيٌّ، ولا تقصير لأحد من هذه الناحية؛ لأن ظهور الثورة، وسرعة وتيرة التحوُّلات الناجمة عن هذه الطاقة العظيمة في المجتمع، جعلت كلّ شيء متأخِّراً. الانفتاح الفكري في مجتمعنا متأخِّر هو الآخر. وجامعاتنا أيضاً متأخِّرة عما يجب أن تكون عليه. والحوزة العلمية أيضاً متأخِّرة؛ أي بما يتناسب والتغيير الحاصل في مجتمعنا، وقد ترك هذا التغيير العظيم الحاصل أثره على جميع جوانبه، وعلى مختلف المستويات ولأعماق كبيرة، ونحن متخلِّفون عن هذا التغيير. الحوزة العلمية متأخِّرة بمقدار قليل، ولكن يمكن أن تتدارك ذلك بالسرعة اللازمة والجدية في العمل. ويجب أن نقبل بالتغيير، ونعمل على إدارته وتوجيهه...، ويجب على الهيئة العليا أن تعطي أهمية استثنائية لمسألة وضع السياسات اللازمة. وأهم عمل في المراحل الأولى والمراحل الأصولية هي مسألة التخطيط. ولعملية التخطيط في الحوزة العلمية أبعاد متعددة. ألسنا

القائلين بأننا نريد أن تنتج العلوم وتتطور، حسناً أيّ علم؟ ما هو المراد بتطور علم الفقه؟ وما معنى تطور علم الأصول مثلاً؟ ما معنى أن يتطور؟ وما هو الاتجاه الذي يتجه صوبه هذا التطور؟ هذه كلها أسئلة بحاجة إلى إجابة. السياسات التي توضع في مركز الشورى العليا تجيب عن هذه الأسئلة. عملية التخطيط ووضع السياسات يجب أن ترسم أفقاً واضحاً لمستقبل الحوزة العلمية. وبنفس الشكل الذي تم فيه وضع الخطة المستقبلية لقضايا البلاد لمدة عشرين سنة تعالوا ودوّنوا خطة عشرينية أو عشرية للحوزة العلمية. وهذا واجب الشورى العليا للحوزة العلمية. حسناً، متى تتمكن الشورى العليا من إنجاز هذا العمل؟ عندما يخصّص السادة الكرام في الشورى العليا الوقت الكافي لهذا الأمر، وعندما يكونون متفرغين؛ أي أن لا تصبح العضوية في الشورى العليا للحوزة العلمية كمسؤولية فرعية إلى جانب المسؤوليات الأساسية. حسناً، لاحظوا كيف تعمل المنظومة الإدارية لإحدى الجامعات، أو منظومة التخطيط والبرمجة فيها؟ لا يمكن إدارة الحوزة العلمية بكل عظمتها بصورة هامشية، سواء كانت الحوزة العلمية في قم أو مشهد أو أصفهان. يجب أن يخصّصوا الوقت الكافي لذلك. وثانياً: يجب أن يمتلكوا كادراً علمياً قوياً جداً. ولحسن الحظ نحن نمتلك هذا الكادر العلمي في حوزتنا العلمية، وهو يتكون منكم، من السادة الذين تكلّموا هذه الليلة، ومن آخرين كثيرين منكم لم يتكلموا بعد، ولعلّنا نملك الكثير من الأفراد في الحوزة العلمية من هؤلاء الفضلاء الشباب المتنورين. ومن المؤكّد أن هؤلاء يشكّلون كادراً علمياً كافياً. ومن ناحية المسائل الحوزوية فنحن لسنا بحاجة إلى الآخرين على الإطلاق، وبالإمكان الاستفادة من هؤلاء الفضلاء. ولكن على هذا الكادر العلمي أن يعملوا، ويجدّوا ويجتهدوا. وهذه الأمور هي من الأعمال التي بإمكان الشورى العليا إنجازها. وفي ما يتعلّق بتشكيلات الحوزة العلمية وتنظيمها هناك إلى جانب الشورى العليا مسألة هيئة إدارة الحوزة، وهي مسألة في غاية الأهمية؛ إذ لابد من وجود لجنة للتخطيط والبرمجة للحوزة العلمية حتماً.... متى تستطيع حلّ هذه الإشكاليات؟ لجنة للتخطيط والبرمجة، الحاذقة والمطلعة على تطورات التخطيط الحديثة. إنّ التخطيط والبرمجة اليوم من الأعمال العلمية... إن أحد المواضيع التي يجب أن أطرحها هو مسألة الحرية الفكرية، والتي وردت في بعض من كلمات السادة

الأفاضل. لماذا لم تُعقد مقاعد الحرية الفكرية في قم؟ ما المشكلة في ذلك؟ لقد كانت حوزاتنا العلمية دائماً مركزاً ومهداً للحرية الفكرية العلمية، وما زالت كذلك، ونحن نفتخر بذلك، ولا يوجد لدينا نظير هذا الأمر في الأوساط الدراسية الأخرى غير الحوزة العلمية، بأن يشكل التلميذ أثناء الدرس على أستاذه، ويشاكس، ولا يشم الأستاذ منه رائحة العداوة أو الغرضية. فترى الطالب يُشكل بكلّ حرية، بدون أن يراعي الأستاذ في ذلك. وفي نفس الوقت لا يتضجَّر الأستاذ من ذلك إطلاقاً، ولا ينزعج. إنه أمرٌ في غاية الأهمية»[٥٣].

٣ـ الشيخ بهجت: «يجب اختصار الرسائل والكفاية. وعلى الرغم من أن الكفاية اختصرت المواضيع إلا أنها ليست واضحة... وما تم من حذف أقوال استصحاب الرسائل وتعارض الأحوال في الكفاية أمر جيد؛ وهكذا يجب أن لا يذكر مبحث الانسداد، وإلا فمتى يصل طالب العلوم الدينية إلى مرحلة الاجتهاد بهذه الدراسة؟»[٥٤].

٤ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «بالنظر إلى أن أيّاً من الكتب الدراسية الموجودة بين أيدينا لم يتمّ تأليفها بعنوان كتاب دراسيّ لذا يجب القيام بتجديد وتحديث هذه الكتب الدراسية، وإخراجها بشكل كتاب دراسي. ويجب أن تكتب الكتب الخاصة لكل مرحلة بإشراف مجموعة من المدرسين. والمؤسف أن هذه الثقافة مازالت مهيمنة على الحوزات العلمية، وهي أن الكتاب إذا كان أكثر تعقيداً، من حيث العبارات، وأكثر انغلاقاً كان الأعلى من حيث المستوى»[٥٥].

٥ـ الشيخ اليزدي: «أحد العيوب الموجودة في الحوزة العلمية يتعلق بالكتب الدراسية. نحن بحاجة إلى كتب أسهل وأكثر دقة؛ لأن الوقت لا يكفي لتدريسها كلّها. إصلاح الكتاب الدراسي مسؤولية من؟ وأين يجب اتخاذ هذا القرار؟ هذا الأمر يعود إلى الشورى العليا»[٥٦].

٦ـ الشيخ معرفت: «يجب أن يحقق النظام التعليمي للحوزة العلمية التطور والتقدم الحاصل في العالم. ولغرض تحقيق هذا الهدف يجب أن يحصل تغيير أساسي وجوهري في برنامج الحوزة العلمية، ويجب أن يصار إلى دراسة جميع الأمور الدراسية، وإعادة النظر فيها مرة كلّ سنتين»[٥٧].

٧ ـ الشيخ مصباح اليزدي: «من العيوب الأخرى أن هناك الكثير من المواضيع التي كانت متداولة في زمن ما، وكانوا بحاجة إليها، ولكن الآن لم يعُدْ الموضوع والمحمول متداولاً. الكثير من المواضيع المطروحة في الكتب الكلامية حول الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة لا حاجة لأحد في قراءتها اليوم أو ما هي فائدة قراءة بعض المواضيع الواردة في طبيعيات الفلسفة في الوقت الحاضر؟»(٥٨).

٨ ـ السيد مقتدائي: «مما لا شك فيه الآن، وبعد انتصار الثورة الإسلامية، أنه لابد من القيام بإجراء بعض التغييرات في الحوزات العلمية. وأحد أسباب ذلك أنه حصلت في العالم الكثير من التطورات في الميادين العلمية، وإيصال المعلومة، وتقنية المعلومات، وغيرها... وحسب تعبير البعض فإن العالم تحوَّل إلى قرية، وإن التواجد فيها يستلزم إجراء جملة من التغييرات. وفي زمن كهذا لابد للحوزة العلمية أن تتغير أيضاً، تزامناً مع التغييرات الحاصلة في المجتمع؛ لتتمكن من تأمين المتطلَّبات الجديدة. وعلى الحوزة العلمية، التي تحمل لواء التخطيط للعالم الإسلامي أن توائم نفسها مع التغييرات، سواء على صعيد إعداد الطاقات البشرية أو على صعيد المحتوى العلمي. فعلى صعيد المحتوى يجب على الحوزة العلمية أن تأخذ بنظر الاعتبار ذلك المحتوى الذي يتمكن المتخرجون من خلاله ترك بصماتهم المؤثِّرة على المجتمع الإسلامي، بل وحتى على مستوى العالم. إن انتصار الثورة الإسلامية في بلادنا هو أحد دواعي هذا التغيير. إن مفجِّر هذه الثورة المباركة، سماحة الإمام الخميني﵀، كان رجل دين، ومرجعاً للتقليد، وكان يقول دائماً: إن هذا النظام هو نظام الجمهورية الإسلامية، بدون أي نقصان أو زيادة، ولو بكلمة واحدة. كما أن إسلامية هذا النظام واضحة قوية على مستوى العالم، ويعرف بهذه الخصوصية. إذا كان نظامنا إسلامياً فيجب أن يتطور ويتقدَّم على أساس موازين الإسلام، على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. وفي هذا النظام هناك حاجة إلى أفراد قادرين على التصدي لوضع برامج مدونة؛ لكي يتصرف النظام طبقاً لتلك البرامج. هؤلاء الأفراد هم علماء الدين. والمؤسسة التي يجب أن تعدّهم هي الحوزة العلمية. وعلى الحوزات العلمية أن تهب لمساعدة الحكومة الإسلامية. وإذا لم تبادِرْ الحوزات العلمية إلى إعداد البرامج الاقتصادية والمصرفية والاجتماعية والصحية، وحتى العلوم الطبية، وأخلاقية العمل الطبي، وغيرها، عندها سيتصدى لتنظيم هذه

البرامج وإعدادها مَنْ هم ليسوا أهلاً لذلك، ومن الممكن أن يتسبب ذلك بإيجاد بعض الانحرافات في مسار نظام الحكم الإسلامي. إذا كانت الحوزة العلمية تريد تلبية متطلبات الحكومة الإسلامية فيجب أن تضع الخطط اللازمة طبقاً للمتطلبات والتطورات الحاصلة في المجتمع، وليس من اللائق بعد الآن أن تكتفي بإعداد الكوادر التي تقوم بتوضيح أحكام الصلاة، والصوم، والأحكام العبادية، والفردية، للناس فقط؛ بل المطلوب من الحوزات العلمية اليوم أن تتصدى وتتكفَّل وضع الخطط الاستراتيجية لإدارة البلاد على أساس موازين الدين الإسلامي. ومن هنا إذا دار الحديث عن التغيير فالمراد بذلك أنه يجب على الحوزة العلمية أن تضع برامجها بما يتناسب مع المتطلبات الجديدة للعصر، وتنشط في حلّ المعضلات. وهذا أمر ضروري، ومن الأمور التي تحظى بالاهتمام الخاص لسماحة قائد الثورة الإسلامية، ويشعر بمدى أهميتها، بل إن بقية المراجع العظام أيضاً شعروا بأهمية هذا الأمر، ويؤكّدون على ذلك»[٥٩].

٩ـ الشيخ المؤمن: «مما يؤسف له أن الحوزات العلمية كانت في السابق تتحرك باتجاه إعداد الفقيه فقط، ويسعى الطلاب الذين يأتون إلى الحوزة العلمية للوصول إلى مرحلة الاجتهاد في الفقه، وأقصى ما كانوا يطمحون إليه أن يصبحوا مراجع للتقليد، وهدفهم الوحيد أن يتعلموا الفقة وعلم الأصول بنحو جيد. وليست لديّ أية ملاحظة على هذا المبدأ، من حيث الأساس، وأثمِّن هذا المبدأ عالياً. وعلى أية حال على الإنسان أن يصبح في نهاية الأمر عالماً بدين الله تعالى وبالأحكام الشرعية التي تمثِّل جزءاً منه. تقول الآية الكريمة: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾**، ومن غير القرآن الكريم لدينا الكثير من الروايات التي تؤكّد على ضرورة تعلُّم الإنسان للمسائل الدينية، وأن يكون لديه اطّلاع كافٍ على المعارف الدينية، حتى أن الإمام الصادق عليه السلام قال في رواية: أودّ لو أضرب أصحابي بالسوط ليتعلَّموا أحكام دينهم. وبناء على ذلك من المؤكَّد أن الأحكام الفقهية، أي الواجبات والمستحبّات والمكروهات والمحرمات، هي من ضمن الدين، وأن تعلُّمها له أهميته، ولكنْ ممّا يؤسَف له أن اهتمام الحوزات العلمية كان محدَّداً في اتجاه تدريس الفقه والأصول فقط، ولعلها لم تخرج حتى الآن من هذه الدوامة، على الرغم من أنها الآن أفضل بكثير مما كانت عليه في السابق. وعلى أية حال فإن حقيقة الأمر أن الدين لا يعني الأحكام الفرعية، أي

الفقه والأصول فقط، بل يشمل جميع المعارف الدينية. وعلى سبيل المثال: يجب على الناس أن يعرفوا المعارف التوحيدية، مثل: الصفات الثبوتية؛ والصفات السلبية لله تعالى، وغيرها من المعتقدات الضرورية، بل لو كان بإمكانهم أن يتعلموا كمالات أعلى من ذلك يجب أن يتعلموا. كل هذه الأمور هي من ضمن الدين، وكلمة التفقُّه الواردة في الآية الكريمة تشمل التفقُّه وتعلُّم كلّ هذه الأمور، ولا يختص ذلك بالفقه والأحكام الفرعية. لو تأمل المرء قليلاً في القرآن الكريم يرى أن أحد الأمور البارزة في القرآن هو التوحيد في الأفعال، وسيدرك أن كل شيء إنما هو بإرادة الله تعالى وبفعله، ومن ذلك قوله: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾؛ والمراد بذلك أن كل ما تريدونه وتشاؤونه مرتبط بإرادة الله ومشيئته. هذه هي مواضيع التوحيد في الأفعال، وهي ذات قيمة عالية جداً. ولو وقعت في أيدي المبتدئين فقد يتصوروا أننا نقول بالجبر، وأن الله هو الذي يفعل كلّ شيء، ولا دور للإنسان على الإطلاق، إلا أن الواقع ليس كذلك. وكذا بالنسبة إلى مبحث النبوة، وبخاصة كمالات نبيّ الإسلام، هي الأخرى من المباحث الدينية. ومسألة ولاية الأمر التي جعلها الله تعالى للنبيّ الأكرمﷺ، وقال: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾، ومن ثم جعل هذه الولاية للأئمةعليهم السلام، كل ذلك من الدين. أليست مسألة عدم ترك الله تعالى للناس في زمن الغيبة، وأنه لابد لهم من وليّ أمر بالشروط الثابتة في الإسلام؛ لأنه ليس لهم إمام معصوم ظاهر ليقودهم ويدير شؤونهم، أليست من المباحث الدينية؟ موضوع البحث في شروط الولي الفقيه هو أحد المباحث الدينية المهمة. ومسألة ما يجب أن يفعله الإنسان في حياته، وأيُّ الصفات يجب أن يتحلّى بها، وأي الصفات يجب أن يبعدها عن نفسه، ألم يرِدْ ذكرها في الدين؟! كما أن تفسير الآيات الشريفة، وكذا الدروس القيِّمة الموجودة في كلمات الأئمةعليهم السلام وسيرة النبيّ والأئمةعليهم السلام، كلها من ضمن المباحث الدينية، التي لابد من تعلُّمها قدر الإمكان»[٦٠].

ولكن تجدر الإشارة إلى أن أحد التساؤلات المهمة التي نوجهها للمسؤولين الكرام في الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية: لماذا يتحدثون بلغة جميلة بخصوص مسألة تغيير الحوزة العلمية، إلا أن الطلاب لا يشاهدون التطوُّر والتجسيد العملي لهذه الأقوال؟ أيها القراء الكرام عليكم أخذ الجواب عن هذا التساؤل من السادة الأعزاء أنفسهم.

الهوامش

(١) هذا الإحصاء يعود إلى عقد الثمانينات للسنة الشمسية الإيرانية ١٣٨٠هـ. ش.

(٢) كمال الدين ٢: ٤٨٤، ح١٠؛ الطوسي، الغيبة: ٢٩١، ح٢٤٧؛ الاحتجاج ٢: ٢٨٤؛ أعلام الورى ٢: ٢٧١؛ كشف الغمة ٣: ٣٣٨؛ الخرائج والجرائح ٣: ١١١٤؛ بحار الأنوار ٥٣: ١٨١، ح١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٠، ح٣٣٤٢٤.

(٣) من قبيل: جامعة المصطفى العالمية، وجامعة الزهراء، ومركز الأبحاث الثقافية والفكر الإسلامي، ومؤسسة الإمام الخميني، والمجمع العالمي لأهل البيت، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ومركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، والمكتب الإعلامي للحوزة العلمية في قم، والمركز الكمبيوتري للعلوم الإسلامية.

(٤) من قبيل: مؤسسة الإعلام الإسلامي، ومركز دراسات الأديان والمذاهب، ومكتب العلاقات العامة، ومركز أبحاث الحوزة والجامعة، ومركز أبحاث السلطة القضائية، والمحكمة الخاصة بالروحانيين.

(٥) من قبيل: مركز المعجم الفقهي، والمركز الفقهي للأئمة الأطهار (المرتبط بمكتب الشيخ فاضل اللنكراني)، ومؤسسة الإسراء ومركز أبحاث المعارج (المرتبط بمكتب الشيخ جوادي الآملي)، وجامعة المفيد (برئاسة السيد الموسوي الأردبيلي)، ومركز آل البيت (المرتبط بمكتب السيد السيستاني).

(٦) من قبيل: تجمع المدرسين التابع للحوزة العلمية في قم، ومجمع طلاب وفضلاء قم، ومجمع المدرسين والمحققين للحوزة العلمية في قم، ومجمع طلاب خط الإمام، والمركز الثقافي للعلوم الإسلامية.

(٧) تمت كتابة هذا الباب في هذه المقالة من خلال التحاور والتنسيق مع الأخ الفاضل الدكتور فراتي.

(٨) ورد توضيح هذا الاتجاه في كتاب «إسلام ومدرنيته»، أي الإسلام والحداثة، من قبل الأستاذ مهدي نصيري، كما قمت بتوضيح هذه المقولة وشرحها تحت عنوان التيار التقليدي لمناهضة التجدد.

(٩) راجع: خطاب السيد هاشمي رفسنجاني سنة ١٣٨٧ في جامعة طهران، الذي عقد بدعوة من جامعة المذاهب.

(١٠) لقاء الطاولة المستديرة بين رجال الدين والحكومة، مجلة فرهنگ أنديشه، السنة الثانية، العدد الثامن: ٩٦ ـ ٩٧، ١٣٨٢.

(١١) محمد تقي صديقين الأصفهاني، (رسائل شش گانه) الرسائل الستة، قم، بي تا وبي نا.

(١٢) يعسوب الدين رستگار جويباري، رسالة توضيح المسائل ١: مسألة ٢٢١٠، ومسألة ٢٢٠٧، ومسألة ٣٢٠٥.

(١٣) روح الله الخميني، صحيفة النور ١: ٦٩ (كلمة في خصوص دور رجال الدين في إحياء الإسلام ـ ١٣٤٢/١/١٠).

(١٤) صحيفة الإمام ٢١: ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٥) صحيفة الإمام ٢١: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١٦) مرتضى مطهري، المقالات العشر: ٢٩٩، الطبعة الثانية، صدرا، طهران، ١٣٦٦.

(١٧) للمزيد من الاطلاع راجع: رسول جعفريان، جريان ها وجنبش هاي مذهبي ـ سياسي إيران سالهاي: ١٣٢٠ ـ ١٣٥٧، مركز الثقافة والفكر الإسلامي.

(١٨) كلمة السيد قائد الثورة لدى لقائه برجال الدين وأئمة الجمعة في كاشان، بتاريخ: ١٣٦٦/٩/٣.

(١٩) الأسفار ٧: ١٦١؛ المصدر نفسه ٧: ١٤٩ـ ١٥٨. راجع: علي سعادت برور (بهلواني)، جمال آفتاب وآفتاب هر نظر ٩: ٢٤ ـ ٢٤١، طهران، دار إحياء الكتاب، ١٣٨٠؛ صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم ٢: ١٦٠، مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٩م، صدر المتألهين، الأسفار ١: ٣٢٢ (الرسائل الفلسفية)، بيروت دار إحياء التراث العربي،٢٠٠٠م؛ المصدر السابق ٩: ٢٢٤؛ صدر المتألهين، كسر أصنام الجاهلية، كتاب العرشية: ١٠٢ ـ ١٠٣، المقالة الثالثة: ١٠٢، طهران، مؤسسة حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨١هـ. ش.

(٢٠) علي أكبر رشاد، البحث الديني المعاصر: ٥٥ ـ ٦٨، مركز الثقافة والفكر المعاصر، ١٣٨٢هـ.ش.

(٢١) راجع: محمد تقي سبحاني، در آمدي بر أنديشه اجتماعي ديني در إيران معاصر: ٢٧٩ ـ ٣٠١، مجلة نقد ونظر، السنة الحادية عشر، العددان الثالث والرابع.

(٢٢) أرى أن الحكمة الإسلامية على الرغم من أنها لم تتناول جميع الحقائق الكلية عند التطبيق، إلا أنها بحاجة إلى تصوير جميع الحقائق الكلية في مقام الوجوب.

(٢٣) مصطفى أزكيا وعلي رضا آستانه، الأساليب العلمية للبحث والتحقيق: ٨٨، دار نشر كيهان، طهران، ١٣٨٢.

(٢٤) آلن بيرد، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة: باقر ساروخاني: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، مؤسسة كيهان، طهران، ١٣٦٦.

(٢٥) إبراهيم فتح إلهي، الميثودولوجيا: ١٦، جامعة بيام نور، طهران، ١٣٨٥.

(٢٦) جوليوس گوله ووليام كولب، معجم العلوم الاجتماعية: ٤٦٨، تنقيح: محمد جواد زاهدي مازندراني، دار نشر مازيار، طهران، ١٣٧٧.

(٢٧) عن كتاب (شناخت روش علوم يا فلسفة علمي): ٢٢؛ فرهنگ علوم اجتماعي: ٤٦٨.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٤.

(٢٩) للمزيد من تطبيق هذه القول يرجى من القراء الكرام الرجوع إلى التعريف المنتخب للفلسفات المضافة والفلسفة الإسلامية.

(٣٠) بحار الأنوار ٢: ٢٤٥؛ ميزان الحكمة ٢: ٢٩٤.

(٣١) عن المجلة الشهرية للحوزة العلمية (نگاهى به اجتهاد تشيُّع خونين): ١٥ تموز ١٩٨٤.

(٣٢) السيد محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٩، مكتب الإعلام الإسلامي.

(٣٣) راجع المجلة الشهرية للحوزة (نگاهى به اجتهاد تشيع خونين) ٥: ١٦.

(٣٤) الملل والنحل ١: ١١٧.

(٣٥) أضواء على السنة المحمدية: ١٣٧.

(٣٦) راجع: آلاء الرحمن ١: ٤٦؛ بحوث في الملل والنحل ١: ٧٧ ـ ١٠٨.

(٣٧) محمد باقر الصدر، نشأة وتطور علم الأصول، ترجمة معالم الأصول، مجلة الحوزة الفصلية ٥:

٢٧ ـ ٢٨.

(٣٨) المصدر نفسه: ٢٨.

(٣٩) القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الهمداني، المغني في التوحيد والعدل، الطبعة الأولى، دار المصرية للتأليف، القاهرة.

(٤٠) المرتضى، الشافي في الإمامة، تحقيق وتعليق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، الطبعة الثانية، مؤسسة الصادق، طهران، ١٤١٠هـ.

(٤١) المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.

(٤٢) الطوسي، الاقتصاد على طريق الرشاد، منشورات مكتبة چهل ستون، طهران، قم، ١٤٠٠هـ.

(٤٣) عبد الملك الجويني المعروف بامام الحرمين، الارشاد في الكلام، تحقيق: أسعد تميم، الطبعة الثالثة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٦هـ.

(٤٤) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، الطبعة الأولى، مركز نشر مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.

(٤٥) مرتضى مطهري، دراسة حول المرجعية والمؤسسة الدينية، المشكلة الرئيسية في المؤسسة الدينية: ١٦٥ ـ ١٦٦، شركة انتشار المساهمة.

(٤٦) دراسة حول المرجعية والمؤسسة الدينية: ١٦٨.

(٤٧) عبد الهادي الحائري، تشيّع ومشروطيت در إيران: ١٦٧، طهران، أمير كبير، ١٣٦٤هـ. ش.

(٤٨) النظام التعليمي للحوزة العلمية لدى العلماء: ١٨.

(٤٩) الخطاب بتاريخ ١٣٧٧/٩/٢٣.

(٥٠) عن كتاب: نظام آموزشي حوزه أز نگاه عالمان: ٢٢.

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) كلمة السيد القائد أثناء لقائه جمعاً من الأساتذة والفضلاء والمبلغين والباحثين في الحوزات العلمية للبلاد، بتاريخ ١٣٨٦/٩/٨ش.

(٥٤) عن كتاب (نظام آموزشي حوزه أز نگاه عالمان): ٧٠.

(٥٥) المصدر السابق: ٢٣٩.

(٥٦) مجلة (پيشبرد)، العدد ٢ و٣.

(٥٧) عن كتاب (النظام آموزشي از نگاه عالمان): ٢٢٨.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٠٤.

(٥٩) مجلة (پيشبر د)، العددين ١ و٢.

(٦٠) المصدر السابق.

خطر الإسلام على العالم، حقيقة أم زيف؟

د. مهدي بازرگان(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

من أجل الحرية والعدالة والتنمية والحب والسلام

إن من أبرز الأحداث التي شهدتها نهايات القرن الماضي، والمتزامنة مع ولادة الثورة الإسلامية(١٩٧٩م)، والانحلال المفاجئ للاتحاد السوفياتي(١٩٩٠م)، هو إعلان ـ أو زعم ـ خطر الإسلام على العالم، من قبل الصحف والمحافل الغربية.

وكانت قد ظهرت مخاوف شبيهة من «النهضة» أو «إحياء الفكر الإسلامي»، وعودته إلى الواجهة الدولية والسياسية؛ وذلك بظهور بعض الحركات التحررية في جملة من الدول الإسلامية.

لقد بلغ بالدعاية والاتهامات أن يقال بأن الديمقراطية والحرية والقيم في الحضارة الغربية ـ التي استطاعت الخلاص من الفاشية والشيوعية ـ هي اليوم أمام تهديد حقيقي هو الإسلام وإحياؤه من جديد. ولذا لابد في مواجهته من وضع حلول، واتخاذ مواقف حازمة.

وكان ينبغي على الغرب الداعم أو المؤسِّس للقيم المذكورة، والمطالب بحقوق الإنسان، أن يشجع ويدعم حركة الشعوب المسلمة، التي عاشت في الماضي عصوراً من الظلم، وهي اليوم في دوامة الاضطهاد والتعذيب تبحث عن استقلالها وحريتها بكل إصرار وعزم.

كما أنه؛ ونظراً لما يتمتع به المسلمون من انتشار ملحوظ في العالم، وما يحملونه من إرث عظيم وطاقات لا يمكن إنكارها، ليس من صالح المجتمع الدولي أن يرغب عن مساهمتهم العادلة في بناء المجتمعات البشرية، والتحاقهم بالكيان الدولي. لقد قدَّم

(*) أحد أبرز المفكّرين في إيران في العقد السادس والسابع من القرن العشرين. لديه نظريات متعدّدة في الرؤية الكونية والفكر السياسي الإسلامي.

الإسلام خدمات جليلة للغرب وسائر البشرية. ففي «قصة الحضارة» ـ وهو سفر كبير لعالم أمريكي ـ نقرأ أن نهضة أوروبا في القرن السادس عشر، والثورة على محاكم التفتيش، كانت على اتصال وتأثر بدول البلقان، واتصالها بالمسلمين ممّن درسوا القرآن وتعلموا تفسيره. كما شكلت الحروب الصليبية المنطلق والدوافع للحركات الفكرية والتيارات الإصلاحية في الغرب.

ومن جهة أخرى يعترف المفكرون والمتنورون في العالم الإسلامي بأن الغرب أحيا فيهم أفكاراً قيمة، كالقومية، والليبرالية، والديمقراطية، والاشتراكية، وكذلك محاربة الاستبداد والرأسمالية والإمبريالية.

ولست هنا بصدد الدفاع، أو شجب بعض الممارسات غير الإنسانية التي تنسب إلى بعض الحركات أو الدول الإسلامية. كما لا أريد الخوض في صراع إسرائيل مع العرب أيضاً.

إسلام أم مسلمون؟

يبدو أن مَنْ يثير الاهتمام هم الصحفيون ورجالات السياسة، ممّن يصنِّف الإسلام خطراً وتهديداً عالمياً. وهنا أُذكِّر بمسألة بديهية، وهي أنه ليس بالضرورة أن يمثل المسلمون الإسلام، مثلما قد لا يكون الزعماء الدينيون أو الحركات في الدول الإسلامية ـ في الوقت الحاضر ـ يمثّلون المسلمين في تلك الدول. فالمسألة تختلف كثيراً بين أن يقال: معالجة الخطر الناجم عن مذهب أو دين وبين أن يقال: معالجة الخطر الناجم عن أتباع ذلك المذهب.

يقول (إريك فروم)، العالم النفساني المناهض للشيوعية والفاشية، لكنه من مؤيِّدي توجُّهات ماركس الإنسانية: «كثيراً ما كان كارل ماركس يرفض نعته بالشيوعية، ويقول: لم يدرك الشيوعيون فكرة أستاذهم بشكل صحيح».

وقد صدر مؤخراً كتاب ـ يبدو أنه موثّق جداً ـ تحت عنوان «عودة الديمقراطية»[1]، للكاتب السيد «م، ج، ف، ريفل» (M.G.F.Revel). ومن المؤسف أنه وقع في هذا اللبس ـ إن لم نقل الخطأ ـ، واعتبر الإسلام والمسلمين أمراً واحداً. حيث تطرق في الفصل الثاني

عشر من كتابه إلى الموضوع الجدلي «الديمقراطية الإسلامية أو الإسلام الإرهابي»، وأصدر حكمه النهائي على الإسلام هنا. في حين كان ينبغي علينا، ونحن في صدد تقييم الإسلام ـ أو أي دين آخر أو مذهب فكري ـ السير عبر قناة وحيدة، وهي الرجوع إلى جوهر الإسلام وما يحمله من تعاليم، ثم ندرسها في مرحلة التطبيق، وهل هي بعينها؟ فلنرجع إلى القرآن الذي لم يحرَّف منذ بزوغ الإسلام وإلى يومنا هذا، ولنتخذ من «السنة»، أو السيرة العملية للرسول‌ﷺ، ملاكاً ومعياراً في التقييم؛ فقد أوصى القرآن حين نزل بهذين المصدرين.

يبدأ السيد ريفل محاكمته أو شكايته على «الإسلام المهدِّد للديمقراطية» بكلمة لـ (فولتر)(١٧٦٥م)، مذيَّلة بفتوى أو حكم شرعي صادر عن «المفتي الأعظم» للإمبراطورية العثمانية المقدَّسة ضد الاستعمال الشيطاني للمطابع، وقراءة الكتب، التي تحكم الإنسان باللعنة الأبدية. كما تناول الكاتب في السياق ذاته «عقيدة أو ظاهرة» أخرى في المشهد الإسلامي ـ لا صلة لها بجمهورية إيران الإسلامية، التي هدرت دم مؤلِّف الآيات الشيطانية ـ وهي أن المسلمين العاديين أو «الإنسان المسلم» يحمل ـ بشكل عام ـ ردود فعل غير متوقَّعة ومقلقة جداً. فالمسلمون يحرقون كتاباً، ويطالبون بمنع نشره، وإعدام مؤلفه[٢].

لكنكم إن أردتم الحقيقة فلا «فتوى» المفتي الأعظم معتبرة ـ على الرغم من إطارها الديني «الذي منحه إياها الإخوة القضاة والأئمة في مدينة الحكم إسطنبول أو بعض الدراويش الباحثين عن الشهرة والمال» ـ، ولا هي مشتملة على قاسم مشترك مع إسلام محمد‌ﷺ. كما لا يوجد أي تشابه بين الأحكام الانفصالية الجديدة عند مسلمي آسيا وأوروبا والأسس والتعاليم القرآنية الحقّة. فليست ردود الفصل هذه إلا عواطف غريزية تصدر باسم الله والدين، وهي على النقيض منه تماماً. ثم إن هذه ليست المرة الأولى في التاريخ التي ترتدي فيها الرغبات المتطرفة، والمنطلقة من مبدأ الحب والبغض الذاتي، لباس الدين المقدَّس و(الأزلي).

فمحاكم التفتيش التعسُّفية في القرون الوسطى هي نفسها نموذج بدائي للممارسات التي كانت تصدر باسم الدين، وإن كان ذلك في الغرب أقل حضوراً بين

القديسين، ممَّن يدَّعي تمثيل المسيح.

أما بالنسبة للإرهاب، الذي بات يعدّ مرادفاً للإسلام، فلماذا لا يقال عنه: إنه ردّة فعل طبيعية ومشروعة من المسلمين؛ نتيجة ما يُمارَس بحقّهم من قمع ووحشية؟ فهاهم الفلسطينيون، وقد احتُلّت أوطانهم، ومنعوا من كل وسائل الدفاع، في حين نشهد القوى العظمى، التي تعد نفسها من المدافعين عن حقوق الإنسان، تدعم وتؤيّد القمع والاضطهاد. وهناك مثل إيراني يقول: «إذا حوصرت القطّة ضربت صاحبها».

وكذلك الحال في الجزائر. فحين أُجريت انتخابات ديمقراطية، وفازت فيها الأغلبية المسلمة، منعوا من حقوقهم السياسية والمدنية، وأحيل الأمر إلى لجنة جائرة وضعها الغرب، فبطشت بهم بالقمع والإعدام.

والأبشع من ذلك كله الحرب المباغتة التي شنها الصرب ـ وبكل وحشية ـ على المسلمين العزّل في (البوسنة والهرسك)، وكان ذلك يجري على مرأى ومسمع من الأمم المتحدة غير المكترثة ـ إن لم نقل المؤيدة ـ. فما هو جواب الغرب وحضارته للتاريخ والأخلاق؟ ولست هنا في صدد تأييد الإرهاب؛ لأن ذلك ممنوع ومحرَّم في الإسلام والثقافة الإيرانية. فقد كان لي شخصياً حوار خاص مع السيد الخميني سنة(١٩٨٢م)، وقد حذَّرته فيه من استخدام مثل هذه الأساليب. واستدللت على ذلك بأن أعداءنا هم مَنْ اخترعها وأنتجها، ولهذا كانوا أكثر قوّة منا وهيمنة. إن أهمية التفريق بين أداء أتباع الإيديولوجيا والإيديولوجيا نفسها، بالنسبة إلى ما يخص التعاليم المنسوبة إلى المصادر الإلهية وما فوق البشر ـ والتي هي بحاجة إلى دقة وإحكام في الفهم والتطبيق ـ أكبر منها بالنسبة إلى المذاهب والإيديولوجيات الاجتماعية والبشرية؛ لأنه لا يمكن في الشقّ الأول تحديد مدى انطباق وانسجام سلوك الأتباع ـ بما في ذلك سلوك الصادقين ـ مع الثوابت والقواعد الأصلية.

ومع التسليم بأن ما يمارسه المسلمون في الحاضر والماضي لا صلة له بالإسلام الأصيل تبقى الحاجة ملحّة أيضاً إلى معرفة الإسلام معرفة كاملة وصحيحة. فهو المبدأ والمنتهى في سلوك المسلمين وغايتهم، سواء من ناحية المسلمين أنفسهم، ومعرفة الغاية في سلوكهم هذا، أو من ناحية مصير العالم والإنسان الذي يرى نفسه في تهديد وخطر دائم ـ من

قبلهم..

منذ عشرين عاماً تقريباً ونحن نشهد حركة دؤوبة في الدراسات الجامعية المختصة بمعرفة الإسلام في الولايات المتحدة، ولا سيما بعد ظهور الثورة الإسلامية الإيرانية. وهذا ما يدعو إلى السرور والأمل. فالإسلام لم يخسر شيئاً في أوروبا عندما خطا الأوروبيون باتجاه معرفته وإدراك حقيقته، وإن كانت هذه التجربة في بواكيرها تنطلق من دوافع العداء، ومحاولات الاستهانة بالدين الجديد، لكن سرعان ما تحول دافع الانتقام في معرفة حقائق الإسلام إلى دراسة تاريخه، والرغبة في التعريف بصاحب الرسالة. وهكذا بدأت رقعة المنجذبين نحو الإسلام بالانتشار والتوسع. فقد غير (فيلتر) رأيه بالإسلام، وصار (غوته) يقول: إذا كان هذا هو الإسلام فهل نحن غير مسلمين؟!

لقد تبوأت الدراسات الاستشراقية؛ بدافع السياسة والاستعمار ونشر الدراسات حول الإسلام، مكانه خاصة في ثقافة أوروبا وجامعاتها. وقد شهدت القرون الأخيرة جملة من المستشرقين البارزين والكتّاب والمحقّقين، ممّن اهتدى إلى طريق الإسلام، فصار يعظّم تعاليمه، ويستحسنها، بل إن بعضهم أسلم بطوع إرادته.

لقد أثارت ثورة ١٩٧٩م في إيران ـ قبل ظهور إخفاقاتها السياسية والفكرية ـ بوادر الأمل لدى الشباب الغربي في الخروج من لا جدوائية الحضارة الحالية.

فوبيا الإسلام، حقيقة أم مخطّط؟

أنا شخصياً ـ وعلى الرغم من اعتراضي على كيفية التفكير أو التقييم الحاصل عن مناقضة أعمال وأفكار المسلمين للإسلام ـ لا أتوقع أن تكون فرضية (خطر الإسلام) الواهمة مجرد مقولة نظرية عابرة ذات طابع ديني أو إيديولوجي، بل إن فكرة «الرعب من الإسلام» أو (فوبيا الإسلام) إنما هي من اختراعات الأمريكيين؛ لتحل محل «الرعب الأحمر» أو (الفوبيا الحمراء)، التي تلاشت وتبدّد بريقها عقب انهيار الشيوعية.

كان وراء التطبيل بشعار فوبيا الإسلام أهداف سياسية واقتصادية وعسكرية، والأهم دعم خطط إسرائيل التوسعية في الدول الإسلامية، وليلبي من جهة أخرى احتياج التصنيع الأمريكي المستمر لتجّار السلاح. لقد خلقت سياسات إسرائيل وأمريكا

المشتركة حالة من الرعب والخوف والعداء في دول الغرب والشرق تجاه الإسلام والمسلمين. كما لا ينبغي أن ننسى في هذا السياق التاريخي العالق في الذاكرة بين المسيحيين والمسلمين، والذي لم يكن بدوافع سياسية أو دينية أو حدودية.

للأسف لم يعد هناك أشخاص منصفون ذوو ضمائر حية، أو أنهم نادرون، أمثال: (درمنكام)، الذي قال: «لقد كشفت الحروب الطويلة بين الإسلام والمسيحية عن وجود تناحر وخلافات. وعلينا أن نعترف بأنها كانت تنشأ في الغالب من قبل المسيحيين أنفسهم»[٣]. وعليه ينبغي أن نأخذ ادعاء خطورة الإسلام على العالم بجميع أبعاده، ولكن نظراً لضيق المجال أرى نفسي ملزماً أن أركّز في هذا المقال على الجانب الإيديولوجي للموضوع، أو تبعاته الاجتماعية الدينية؛ وذلك لأن الجوانب الإيديولوجية هي المبدأ والمنطلق في فهم ودراسة الجوانب الأخرى لكل موضوع.

ومن هنا سنتناول في الصفحات اللاحقة الآراء والأعمال التي كانت سبباً في تأنيب المسلمين وإيذائهم، وسنسلط الضوء على مقارنة تلك الأفكار مع قوانين الإسلام الأصلية، أي الإسلام الحقيقي. ومن تلك المفاهيم: احتجاز الرهائن؛ الإرهاب؛ قتل المرتدين والسبّابين. وبعد ذلك سنعرض لرأي الإسلام المبتني على القرآن والسنّة المحمدية في خصوص المسائل الراهنة، والمفاهيم المنسوبة للغرب، من قبيل: الديمقراطية؛ الحرية؛ التنمية؛ التسامح؛ وغيرها.

وهنا لا أرى حاجة إلى التذكير بأن هذا المقال يخاطب أيضاً أبناء ديني الأعزاء، وكذلك أرباب الحق والإنصاف، الذين آمنوا بما أوحي إلى النبي ﷺ، بعيداً عن التجاذبات السياسية.

الأعمال والممارسات التي انتُقدت عليها الدول والحركات الإسلامية

١. احتجاز الرهائن

إن ما تمّ من احتجاز لموظّفي السفارة الأمريكية في طهران في بدايات الثورة الإسلامية ـ بغض النظر عن كونه مناسباً في ظرفه وزمانه أو لا ـ لا يمت إلى الإسلام بصلة، ولا يحمل أي وجه شبه مع قوانين القرآن، أو مع الأسس والمعايير في سيرة الرسول الأكرم ﷺ. فقد شدَّدت تعاليم الإسلام ـ وبقوّة ـ على حفظ المعاهدات المبرمة، وصون

الأمانات. كما أن حياة الرسول والأئمة مليئة بالأحداث والمواقف التي نهوا وامتنعوا خلالها من اللجوء إلى العنف والخداع، أو أي عمل منافٍ للقانون والإنسانية، حتى مع أعدائهم.

٢. الإرهاب

لا شك في كون الجهاد أو محاربة الأعداء واجباً مقدَّساً، وجزءاً من المنظومة الفكرية الإسلامية. لكن الجهاد ـ وخلافاً لما كان عليه في عهد الخلفاء والسلاطين وسائر حكام الدول الإسلامية ـ مختصٌّ بأمر الجهاد في سبيل الله، وضد أولئك الذين ﴿**يُقَاتِلُونَكُمْ**﴾ (البقرة: ١٨٦)[٤]. فهو ذو طابع دفاعي محدَّد. وقد رسم لنا حدوده كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله على أتم وجه. أما غير ذلك من الأعمال فهي مرفوضة بالجملة، من قبيل: شنّ الحرب والهجوم؛ والإبادة؛ والتعذيب؛ والإرهاب؛ والعنف؛ والتعسُّف، التي يهدف من ورائها إلى بسط الهيمنة والنفوذ، وأسلمة الآخرين، والانتقام، والأسر، والقضاء على الكفّار والمشركين. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الإرهاب؛ إذ يعدّ عاملاً في خلق الاضطرابات، وسلب الأمن الاجتماعي والدولي، ومثيراً للفتنة، وقد وصفها القرآن: بأنها ﴿**أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ (البقرة: ١٨٧).

٣. إعدام المرتدين والملحدين والمسيئين للمقدسات

هناك العديد من الفقهاء ـ ولا سيما بين أهل السنة ـ يعدون المرتدّ والسبّاب ـ ممَّنْ أساء بقوله أو فعله إلى الذات المقدسة، أو إلى الرسول صلى الله عليه وآله، أو الإسلام وتعاليمه ـ مهدور الدم، ويجب قتله، في حين أن لدينا رواياتٍ كثيرة، وصلتنا من زمن الرسول صلى الله عليه وآله والخليفة الأول، حول المعارك ضد المعاندين والعصاة. والواقع أن الارتداد آنذاك كان يطلق على ما هو أكبر من المخالفة السطحية أو ترك التوحيد، فقد كان يستعمل في المواجهات السياسية الدينية الكبرى، وفي حمل السلاح بوجه الأمة الإسلامية وهي حديثة عهد، وكان ذلك المفهوم يطلق أيضاً على مَنْ ينقض العهود بغرض التمرُّد والطغيان، وإلاّ كيف يمكن تصور السماح أو إصدار حكم بالإعدام أو ممارسة أيّ عنف آخر لمجرد مخالفة العقيدة الدينية، وصريح القرآن يقول: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)؟! وقد خاطب

القرآن الرسول الكريم لأكثر من مائة مرة بأن رسالتك شاهدٌ ومبشّرٌ ونذيرٌ للناس بما ينفع آخرتهم[٥]، ولستَ أيُّها الرسول مسؤولاً أو رقيباً أو مفتّشاً في معتقداتهم وأعمالهم. أما بالنسبة إلى عذاب ومصير الكفار والمنافقين فإن الله وحده صاحب القرار في ذلك[٦]. فمن وجهة نظر القرآن يعتبر الإيمان وعدمه من القضايا الشخصية، وهو علاقة مباشرة بين الخالق وعبده وما اختارت نفسه[٧].

أما بالنسبة إلى موضوع السبّ والإساءة للمقدسات وأئمة الدين فلم يوحِ القرآن إلا بالتسامح وترك مجالسهم[٨]، حتى أنّه قد منع الإساءة إلى المشركين؛ لأنها قد تكون سبباً في إثارتهم، فيسيئون لله، عداءً أو جهالة.

كيف يمكن تبرير هذا الكمّ الهائل من البيانات والتهديدات في خصوص قضية (سلمان رشدي)، في حين عانى النبيﷺ ما عانى في مكة والمدينة من الإجحاف والتجاوزات، ومع ذلك كان يحرص دائماً على أن لا يبدي موقفاً أو ردة فعل قاسية ضد المسيئين، على الرغم من قوة المسلمين آنذاك ونفوذهم؟!

٤. التعايش السلمي والدفاع المشروع

كان أول عمل قام به الرسولﷺ عقب دخول المدينة، وتأسيس دولة إسلامية فيها، هو وضع معاهدة جماعية تستنكر التعدّي، وتنص على التعايش السلمي مع القبائل المشركة وأهل الكتاب المقيمين في أرض الحجاز[٩].

ورد في سورة براءة أو التوبة، التي حاول البعض من خلالها إلقاء صبغة العنف على الإسلام، كما كان بعض المتشدّدين يلجأون إليها أيضاً، التأكيد على أن مسألة إعلان الحرب مختصة بالمشركين (أو أهل الكتاب)، ممّن نكثوا أيمانهم مع المسلمين، أو شرعوا في إيذاء المسلمين ومحاربتهم. بينما يحتّم مبدأ التقوى على المؤمنين الوفاء بعهودهم، وتجنُّب الهجوم في كل الأحوال. وقد ذكرت في فقرة سابقة بأن الدعوة إلى الله والإسلام لم تؤسَّس على الإكراه والإجبار أبداً، لا من قبل المؤسِّسين أنفسهم، ولا من قبل أتباع الإسلام. ومع أن القرآن يأمر بمقاتلة مَنْ يقاتل المسلمين، لكنه يستدرك أيضاً بأنه لا بأس بمعاشرة الذين لم يقاتلوا المسلمين، ولابد من معاملتهم بعدل وإحسان[١٠].

إن جهاد القرآن هو نوع واضح من أنواع الدفاع المشروع، فهو بريء تماماً من كل أنواع المعاداة والاقتتال. فالجهاد الواجب في الإسلام هو في حدود القصاص فقط. على أنه يوحي كثيراً بالعدل، والتعاون، والعفو عن العدو أيضاً[١١].

أما إعلان «براءة» الله ورسوله فقد حصل لمرة واحدة في مكة في السنة الثامنة للهجرة وعلى عهد الرسول ﷺ. وما كانت جزءاً من مناسك الحجّ أبداً. وقد كان المعنيّ بتلك البراءة أولئك الذين نكثوا عهود الصلح مع المسلمين، وتآمروا مع أعداء الإسلام. ولم يرِدْ تعميم الحادثة أو تكرارها سنوياً إعلاناً للبغض والكراهية في فتاوى المذاهب الإسلامية حتى وقت قريب. بل على العكس من ذلك حرصت تعاليم الإسلام على نشر مفاهيم التقوى، والإحسان، وطلب الخير، ونبذ الأحقاد والإساءة لجميع الكائنات؛ بما فيها الإنسان والحيوان والنباتات. فلا أساس لمبدأ «نحارب حتى نقضي على جميع المستكبرين في الأرض» في القرآن والسنّة. كما لم يخوَّل أحدٌ بإزالة الشيطان من على وجه الكرة الأرضية.

٥. التآخي والصراعات الدينية

تنبّأ البروفسور (س. هانتينغتن)، في مقال له تحت عنوان «انهيار الحضارة»[١٢]، بأن ما سيعقب انهيار الشيوعية هو الصدام بين الحضارات، بدلاً من الحرب الباردة. ورأى أن الدين سيلعب دوراً أساسياً في ذلك الصدام؛ نظراً لكونه يشكل جزءاً هاماً في كل حضارة، وعنصراً فعالاً في إثارة النعرات والتفرقة والحروب على مر التاريخ. فصحيح أن التشتت والخلافات بين أتباع الأنبياء هي السبب وراء نشوب الحروب وإراقة الدماء على مر العصور ـ سواء ما كان بين المسلمين أو بين المسيحيين أو اليهود والأديان الأخرى ـ[١٣]، لكن هناك خلافٌ آخر أيضاً بين الدين والمتدينين أنفسهم، على عكس ما وعظت به الأديان الموحِّدة.

كان القرآن قد تنبه سريعاً لرغبات البشر الغريزية في التفرقة والتسلط حين صبّ جُلَّ اهتمامه على توجيه المؤمنين وتحذيرهم من الاصطدام بالمسيحيين واليهود (أو الزرادشتيين). كما دعا القرآن أهل الكتاب إلى الاتحاد تحت لواء التوحيد ومحور

الوحدنية المشترك، حيث لا معبود إلا الله، وأن لا يتخذ أحدٌ أرباباً من دونه، تتحكم باختياراته، سواء كان هؤلاء الأرباب أئمة أم قساوسة أم أي نوع آخر من السلطة البشرية.

لقد أكد النص القرآني على حفظ التآخي وبث روح التعاون بين أهل الإيمان، ونهاهم عن إيجاد الخلافات، والسير بمجرياتها، وأمرهم أن يتركوها للخالق الجبار وقضاء اليوم الآخر، وأن يهتمّوا بعمل الخير والإحسان إلى الآخرين، بدلاً من التفاخر والصراع[١٤]. وقد ذهب القرآن إلى أبعد من هذا، فنادى بالوحدة الإنسانية، وإلغاء كل الخلافات الدينية، وقال: إن الناس عند الله أمة واحدة، على الرغم من تعدد الأعراق، والقوميات، والمعتقدات، والثقافات، والثروات؛ وأما الذين يحاولون تسعير نار الاختلاف؛ للاستفادة منه، من بعد ما جاءتهم البينات من الله فأولئك هم الظالمون.

وكلّنا يعلم أن تسمية الأنبياء للناس ببني آدم قد أسهم في بناء الأخوة والتآخي العالمي، وسبق إعلان حقوق الإنسان بكثير.

ومن هنا نستنتج أن الإسلام والأديان الموحّدة كانت ترغب في الصلح والسلام أكثر من رغبتها في إثارة الحروب بين الشعوب، أو خلق صدام بين الثقافات والحضارات، فقدّمت للبشرية حلولاً مجدية في نشر السلام والمؤاخاة بين سائر أعراق البشر، شريطة أن ندركها جيداً، ونعمل بها دائماً.

٧. الديمقراطية

إن كنا نفسّر الديمقراطية بحكومة الشعب على الشعب، وأن يكون هو المتصدي لتسيير شؤونه، وأن طريقة تحقيق ذلك هو رأي الأغلبية في الانتخابات أو الشورى المفتوحة، فهذا تماماً ما أوصى به القرآن الكريم في إدارة الحياة العامة، وهي النظرية المطروحة قبل الثورة الفرنسية الكبرى، وقبل برلمانية الحكم في إنكلترا.

وقد طُبِّق هذا النظام من قبل الرسول الأكرمﷺ في المدينة، وكذلك في عهد الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام. ونقرأ في القرآن آية تخاطب الرسول، وتأمره أن يستشير أصحابه، ويعفو عن زلّتهم، ويعاملهم بإحسان ورحمة[١٥]، كما تناولت آية أخرى أطر المجتمع الإسلامي، فنصّت على أنّ منها تنظيم الشأن الداخلي عن طريق الشورى[١٦].

لقد رفض الإسلام كل أنواع الطاعة العمياء للعناصر المقدَّسة في الأرض، وعدّ ذلك شركاً بالله، وذنباً لا يغتفر أبداً. أما إذا كان الأمر على أرض الواقع غير ذلك، ولم ينصب زعماء المسلمين عن طريق الشورى أو البيعة، فلا ينبغي أن نلقي اللوم على الإسلام نفسه.

٨. الرفاهية والتنمية

إن من جملة الانتقادات الموجَّهة إلى الإسلام هو إهماله الرفاهية في العيش، ورفضه للتطور المادي، والتنمية الاقتصادية، والمزايات التي جاءت بها الحضارة الغربية الجديدة.

لقد طلب منا الإسلام وسائر الأديان الموحِّدة الإيمان بإله واحد، والانتظار والاستعداد لحياة الآخرة الأبدية، والتحرر من القيود وحب الملذات الآنيّة في الحياة الدنيا.

وأما الذي نهت عنه هذه الأديان فهو أن يستميت الإنسان في جمع مال الدنيا، فينسى واجباته، وحقوق الآخرين، وأن لا يحمل غاية أسمى، حيث ينصّ القرآن على أن (جنة الخلد) هي من نصيب أولئك الذين لا يسعون في الأرض وراء المباهج وإشباع الجسد. أما ما يُنظر يوم القيامة، ويحاسب عليه، فهو ما يمارسه الإنسان في الدنيا مع الآخرين، من إساءة أو إحسان(١٧).

أما بالنسبة لمتع الدنيا المعقولة والطبيعية، التي أخرجها الله لعباده، بما في ذلك الزينة والجمال، فهي لم تحرم إطلاقاً(١٨). ومن هنا أوصى الإسلام بالسعي والتدبير من أجل حياة عائلية كريمة، تنعم بعيش رغيد، وتواكب حياة سائر المجتمع.

ويدلنا الازدهار في القرون الأولى من حياة الإسلام على نمط حياة الإنسان المتقدمة.

الخوف من ماذا؟

آمل أن توفِّر هذه المقتطفات قناعة لدى القارئ العزيز بأنه لا تعارض بين الإسلام ـ القرآني المحمدي ـ والمفاهيم والقيم الإنسانية السامية، من قبيل: الديمقراطية؛ والحرية؛ والتقدُّم؛ والعدالة؛ وغير ذلك. بل يعد الإسلام نفسه المحفز الأساسي لهذه القيم، فهو لم يدافع عنها فحسب، وإنما أسهم وساعد في تحقيقها، بل إن مشروع الإسلام قد سبق

مبادرات الغرب بكثير.

كما دعا الإسلام المسلمين وأهل الكتاب إلى الوحدة والتعاون من أجل السلام، والإحسان، ومناهضة الهيمنة والظلم. أما ما لا يرتضيه الإسلام للمسلمين، ويدعوهم إلى التصدّي له، فهو الخضوع أمام المستكبر وتعدّي الأعداء ومناصريهم. إنه لخطأ كبير أن يقارنوا الإسلام بالماركسية والفاشية، ويعدوه معادلاً أو بديلاً لهذه المذاهب في إيجاد الاضطراب العالمي. فهاتان الفكرتان المهجورتان قد أسست إحداهما على مبدأ العنصرية المقيتة؛ والأخرى على ديالكتية رفض الرسالة وضدها. في حين يدعو الإسلام، وتدعو الأديان الموحِّدة، جميع البشر إلى الاتحاد، والأخوة، والأماني الخالدة والأبدية.

إذاً ومع هذا كله هل يبقى دافع مقبول للخوف من الإسلام ومعاداته من قبل الغرب، والحال أن الإسلام يستمد مبادئه من الحق والحقيقة والمحبة، فيقدم الوعود والسبل الكفيلة بعودة السلام الدائم، والتعاون العالمي؟! ألا ينبغي أن ينظر له بواقعية ومصداقية تليق بدوره؟!

وعلى طريق تحقيق هذه الطموحات أكرِّر مرة أخرى وأسأل الجميع: هل الإسلام ـ وفق ما جاء في القرآن والسنة النبوية وأهل البيت‏ـ خطر حقّاً على العالم؟ وهل يهدف المسلمون فعلاً، أو بإمكانهم، أن يشكلوا خطراً على العالم الملتهب في حدّ ذاته؟

أتصوَّر أنه لا يوجد أحدٌ يعتقد بهذا الأمر حقيقةً، إلا إذا حاول الغرب متابعة سياساته التوسعية، والهيمنة على الشعوب، وكبح جماح الدول النامية، والتواطؤ مع الصهيونية؛ لإرعاب المسلمين، وإجبارهم على الانتقام والعنف، فمن الطبيعي في مثل هذه الظروف أن الأمور ستتجه إلى الحرب والإرهاب، وسيبحث المسلمون وسائر الشعوب المضطهدة عن نيل استقلالهم، واستعادة كرامتهم، مهما كلف ذلك من ثمن. إنه لعين الظلم أن تؤجج الفتن والأحقاد، وتترك العدالة والإنسانية.

وفي الختام أدعو المسلمين إلى التمسُّك أكثر بالإيمان، الداعي إلى مبادئ العدل والإنسانية، التي أكَّد عليها القرآن، وأن يعملوا بهذه الأصول والأحكام في مجتمعهم الواحد، وفيما بينهم، وأن يتعاونوا على تأسيس مجتمع دولي، قوامه المحبة والسلام والتقدُّم والازدهار.

الهوامش

(١) Leregain democratique, Librairie Arinem Fayard, Paris 1992.
(٢) المصدر السابق: ٣٠٦٧.
(٣) Emile Dermengham, Lavie de Mohamed Libraric Plon, Paris 1929
(٤) **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾.**
(٥) سبأ: ٤٥.
(٦) ص: ٣٥: **﴿إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا﴾.**
(٧) يونس: ١٠٨: **﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾.**
(٨) النساء: ١٤٠: **﴿وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتهم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تعقدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾.**
(٩) راجع: (L'hamanisme de Islam)، لمؤلفه (مارسل بوازار) (Marcel Boisard).
(١٠) غافر: ٨ ـ ٩.
(١١) المائدة: ٣.
(١٢) مجلة (Foreign Affairs)، عدد الصيف، لعام ١٩٩٣م.
(١٣) يبدو أن البروفسور هانتينغتن قد نسي ممارسات المسيحيين الوحشية بحق اليهود. والتي امتدت حتى عقود النازية المتأخِّرة، فوضع كلاً من المسيحية وإسرائيل في معسكر واحد ضد المسلمين. ووصفهم بالمتمرِّدين والمعادين للسلام. وهذا يكشف لنا عن مدى تغلغل الصهيونية وسيطرتها على سياسة أمريكا الخارجية.
(١٤) المائدة: ٥٢.
(١٥) البقرة: ١٥٩.
(١٦) الشورى: ٣٦.
(١٧) القصص: ٨٣ ـ ٨٤.
(١٨) الأعراف: ٣٠ ـ ٣١.

نظريات غربية حول شخصية الإنسان
قراءة نقدية في ضوء الكتاب الكريم

أ. جلال وهابي همابادي(*)
د. كاظم قاضي زاده(**)
أ. علي أكبر توحيد لو(***)

تمهيد

من القضايا الهامة في علم النفس البحث في الشخصية والنظريات المرتبطة بها. ويمكن القول بجرأة: إن ما يحقق الانسجام بين الدراسات المنفصلة في علم النفس، ويعطيها معنى ومفهوماً واضحين، هو تفسير وتحليل هذه المعطيات والدراسات في ظل نظرية شخصوية منسجمة، وقادرة على تسويغ وتبيين السلوك الإنساني بمجمل أبعاده.

على الرغم من بديهية الشخصية بوصفها واحدة من المسائل المهمة، أو أهم المسائل في علم النفس، فإن هذا المفهوم ليس كغيره من المفاهيم الأخرى، مثل: الغريزة والسلوك والحوافز...، التي تشترك في تعريف واحد مقبول لدى قاطبة علماء النفس. فقد طرأ تغيير على مفهوم الشخصية على ضوء آراء ووجهات نظر علماء النفس، وذلك على أساس الانطباعات المتباينة حول ماهية الإنسان. ومن التساؤلات في هذا المجال ما يلي:

١. هل نقوم بترشيد أعمالنا بوعي وشعور أو أن هناك قوى أخرى تتحكم بها؟

٢. هل نخضع أكثر للتأثير الوراثي (الطبيعة) أو للتأثير البيئي (التربية)؟

٣. هل يمكن معرفة شخصية الإنسان من خلال المصطلحات العلمية أو أن شيئاً

(*) طالب في مرحله الدكتوراه. في قسم علوم القرآن والحديث، في جامعة آزاد الإسلامية في طهران.
(**) أستاذ مساعد في قسم العلوم والدراسات في جامعة آزاد الإسلامية في طهران.
(***) طالب في مرحله الدكتوراه في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة طهران.

يكمن فيها، بحيث يستعصي على إدراكنا العلمي معرفة جميع الأبعاد الماهوية للإنسان؟

٤. هل أن الشخصية الإنسانية في طور التغيُّر والتحول باستمرار أو على العكس من ذلك فإن البنية الأساسية والبنية التحتية للشخصية ثابتة؟

من الواضح أن الإجابة عن هذه التساؤلات رهن الاهتمام الجدي بماهية الإنسان، والموضوعات البنيوية لنظرية الشخصية. ومن هنا سنعتمد دراسة انطباعية لماهية الإنسان من وجهة نظر علماء النفس، ونقارنها مع علم النفس الديني، ومن ثم نتطرق إلى نقد ودراسة آراء علماء النفس.

١. مفهوم علم النفس وعلم النفس الديني والشخصية

علم النفس من منظار علم المصطلحات هو ترجمة «psychology»، وله أساساً جذرٌ يوناني، ويتشكل من كلمتين، وهما: «psyche» و«logos».

وتعني اللفظة الأولى ـ حسب مختلف التراجم الفارسية ـ: «الروح»، و«النفس»، و«الذهن»؛ وتعني اللفظة الثانية: «المعرفة»، و«التحقيق»، و«البيان»، و«الخطابة»، و«المنطق»، و«الدراسة»، و«العقل»[1].

بيد أنه لوضع تعريف مصطلحي عن علم النفس يلزم في البداية إلقاء نظرة على تاريخ التحول المعنوي له.

كان «علم النفس» ممتزجاً بالفلسفة في بادئ الأمر. وعرف في اللغة العربية بـ «علم النفس». وكان يطلق على علم يبحث في ماهية النفس أو الروح. «أخذت التحقيقات في علم النفس بعداً فلسفياً، وكانت الدراسات في علم النفس محدودة، وعلى ارتباط بالبعد العقلائي لشخصية الإنسان في الغالب، وقلما كان البحث يدور حول الترابط بين أبعاده الاجتماعية والعاطفية والجسمية»[2]. وفي المرحلة اللاحقة من الدراسة أصبحت «النفس»، وكذلك دراسة «الذهن»، موضع اهتمام، بدلاً من الروح. وأيضاً تعاريف من قبيل: «دراسة الحالات النفسية»، و«التحقيق والوصف الدقيق للنفسانيات والعلم الاستقرائي للحياة النفسانية ودراسة النشاطات النفسية»[3]، و«علم الظواهر النفسية وظروفها والدراسة التجريبية الباطنية (الإدراكات الحسية والأفكار والرغبات)»[4]. وفي المرحلة البعدية اهتم

علم النفس بالبعد المادي والفيزيولوجي للإنسان أيضاً، إضافة إلى اهتمامه بالبعد النفسي. وبما أن علم النفس اتخذ شكلاً تجريبياً ظهر في علم النفس الحديث فقد وضعت تعاريف جديدة تتناسب مع ذلك، وتمحورت حول دراسة السلوكيات. وكان هذا التوجه متداولاً بنحو كبير، ولاسيما في أواخر النصف الأول من القرن العشرين، بيد أنه إثر اتساع علم النفس المعرفي عادت مرة أخرى القضايا النفسية والذهنية إلى واجهة الاهتمام، إلى جانب دراسة السلوك(٥).

وعلى ضوء المتغيرات في سوابق التعاريف الخاصة بعلم النفس يبدو أن التعريف الأكثر مناسبةً هو «أن علم النفس علم الدراسة العلمية لمختلف جوانب السلوك والحالات النفسية وارتباطها فيما بينها». وطبعاً يجب الأخذ في الاعتبار أن وصف السلوك وتبيان السلوك والتوقعات حول السلوك والتحكم بالسلوك تعتبر جزءاً من أهداف علم النفس(٦).

يتناول علم النفس الديني دراسة ظاهرة التدين من وجهة نظر معرفة النفس، ويسعى إلى وصف وتبيان أرضيات وعوامل التدين، وتحليل التدين، وتقييم التدين، وتبيان آثار وتبعات التدين في الحياة الفردية والاجتماعية.

وفي هذا الجزء يمكن تصنيف نظرة علم النفس المعرفي إلى التعاليم والظواهر الدينية والتحليل النفسي المعرفي للسلوك الديني. ومن هنا فإنه علاوة على أن علم النفس قادر على المساعدة في التنظير في جميع حقول العلوم الإسلامية بطريقة التحقيق التجريبي في علم النفس فإنه يمكنه توضيح أحقية الكثير من المعارف الإسلامية في حدود حياة الإنسان، أو توفير الأرضيات لإعادة النظر.

أما الشخصية، وهي مشتقة من لفظ بروسونا اللاتينية، فإنها تشير إلى القناع الذي يضعه الممثلون على وجوههم أثناء التمثيل. والمقصود من هذا اللفظ المظهر الخارجي، والوجه السافر الذي يشاهده المحيطون. ومما هو مصطلح عليه أن الشخصية تشير إلى «الهيكلية الثابتة للنظم الجسمية والنفسية في باطن الشخص، وهي تقوم بتعيين أفكار وسلوك ذلك الشخص»(٧). كذلك فإن الشخصية كلية جامعة لمعرفة النفس، وهي تحدد إنساناً خاصاً(٨). كما تلحظ الوحدة في الهوية، فـ «الهوية الشخصية عبارة عن

الشعور بالمثل أو مداومة الذات، على الرغم من التغييرات في البيئة والنمو الفردي، وهي تحضر لخواطر الشخص والآمال والتمنيات المستقبلية للفرد؛ للإحساس بالهوية في الزمن الحاضر»[٩]. كما أن الاختلاف بين الشخصية والهوية يكمن في أن الشخصية تشرف على الأمر الواقعي والتكويني، لكن الهوية تطلق على نمط انطباعنا عن الشخصية. ومن هنا ففي نفس الوقت الذي يلحظ نوع من الانسجام والوحدة في الهوية فإنها عرضة للتبعثر والتمزق.

وعلى ضوء النقاط الآنفة الذكر، أي خلو تعريف الشخصية عن المنشأ غير التطبيقي، نسعى هنا إلى دراسة نظرة القرآن كإيديولوجيا ومعرفة شمولية في خصوص الشخصية. ولهذا الغرض نستهلّ بحثنا بتجزئة وتحليل المفهوم القرآني «شاكلة»، في قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً**﴾ (الإسراء: ٨٤).

يستنبط من نص هذه الآية الشريفة أن القرآن الكريم يرد منشأ أعمال الإنسان إلى شاكلته، وتعني النية والخلق والسيرة والحاجة والمتطلب والمذهب والطريقة والهيئة والبناء. والشاكلة، إضافة إلى أنها تعني الشكل، وتشكل الظاهر والأعمال والسلوك الخارجي للفرد، فإنها تشير أيضاً إلى الأفكار والعواطف والنيات الباطنية والداخلية للفرد، ومتغلغلة باستمرار وبشكل مداوم في أعماق الطبقات السفلى للإنسان، وتشكل سلوك وإدراك وإحساس الإنسان، وتختلقها على نمطها وسياقها الخاص، وتمثل الخصائص البارزة والثابتة التي لها إحاطة بفكر وإحساس ونية وسلوك الإنسان[١٠].

٢ـ خصائص الإنسان ذي الشخصية المتكاملة من وجهة نظر القرآن

١ـ السكينة والطمأنينة: السكينة من خصائص الإنسان الكامل والهادئ الطبع، أي السكينة التي أنزلها الله في قلوب المؤمنين[١١]: ﴿**الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: ٢٨). وتعتبر الصلاة من أهم مصاديق ورموز ذلك. ومن خصائص أولياء الله كما ورد في القرآن: ﴿**فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (المائدة: ٦٩).

٢ـ ثبات الشخصية: من خصائص الإنسان الكامل، كما ورد في القرآن، والتي

تحصن الإنسان المتحلي بها من التقلب في الشخصية، والاضطراب نتيجة للتقلبات الروحية والخارجية، عدم الأسى على ما فات، وعدم الفرح بما هو آت من النعم. وهي من الخصائص المحمودة لهذا الصنف من الناس، حسب البيان القرآني[١٢]. أما ثبات الفؤاد الذي هو ينبوع الأحاسيس والعواطف[١٣]؛ والقول الثابت كصفة حميدة للإنسان المؤمن في الحياة الدنيا وفي الاخرة[١٤]؛ والثبات في السلوك كنصر من الله للمؤمنين[١٥]، فهي ثلاث خصال موصوفة في القرآن، وأوتاد تثبت شخصية الإنسان. وقد جاء القرآن على ذكر الثبات أمام الابتلاءات كمكافأة على الإيمان والعمل الصالح، وشبَّه ذلك بشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء لا تتغير[١٦].

٣ـ **الكرامة وعزة النفس:** عبّر القرآن عن هاتين الخصلتين ضمن الصفات الحميدة لبني آدم، التي كرّمه الله بها، وفضّله على كثير من المخلوقات[١٧]. إن خصيصة الكرامة وعزة النفس؛ نظراً لوجود العنصر الملكوتي ونفخة الروح الإلهية في خلق الإنسان[١٨]، جعلت الإنسان يستحق خلافة الله في الأرض[١٩]، والكدح إلى الله، فملاقاته[٢٠].

٤ـ **الحياة الطيبة:** جاء القرآن الكريم على ذكر (الحياة الطيبة) كمكافأة على الإيمان والعمل الصالح[٢١]. وتطلق هذه الصفة على التمتع بالنعم الإلهية النازلة إثر الطاعة لله والاستجابة لرسوله، ولا تطلق على النعم المادية والدنيوية[٢٢]. ويعتبر القرآن الكريم القصاص وقتل الجسم حياة[٢٣]، وأن الذين قتلوا في سبيل الله أحياء عند ربهم يرزقون بالنعم الالهية[٢٤].

٥ـ **اليقين:** اليقين بحسب القرآن الكريم هو أسمى درجات الإيمان، وغاية العبودية، يؤتاه به الإنسان العابد لربه[٢٥]. فاليقين هو قمة التقوى والورع، والمؤدّي إلى التبصير ومعرفة الذات[٢٦]، ويجعل للإنسان فرقاناً ومعرفة بحقائق الأشياء[٢٧]، بحيث يجعل الإنسان قادراً على رؤية ملكوت السماوات والأرض[٢٨]، وينال مقام الإمامة وكمال النفس[٢٩].

٦ـ **القلب السليم:** تعتبر (سلامة الروح)، ومن جاء ربه بقلب سليم، من الخصائص الأخرى للشخصية المتكاملة في نظر القرآن[٣٠]. وذكر أن إتيان الله بقلب سليم هو

الخصيصة القيمة يوم القيامة(٣١). تضمَّن القرآن تعريفاً للقلب على أنه نقطة ثقل شخصية الإنسان، وأبعادها التدبر وعقلانية النفس(٣٢)، والقوى العاطفية والمهيجة لها(٣٣)، والقوة السلوكية والعملية للإنسان(٣٤). أما الخصائص الأخرى، كالسكينة(٣٥)، والرحمة والرأفة(٣٦)، والطهر(٣٧)، فإنها منسوبة إلى تلك الخصائص الرئيسية.

٧ـ الانسجام والتضامن: من الخصائص والصفات الأخرى التي تحصل للإنسان توحيد القوى النفسانية المتعددة، وتوحيد وجهتها شطر العبودية للإله الواحد الذي لا إله إلا هو سبحانه وتعالى عما يشركون(٣٨). إن كل واحدة من القوى الداعية للخير والشر الموجودة في النفس التي ألهمها الله فجورها وتقواها(٣٩) تريد أن تحمِّل الإنسان عملاً وواجباً، وتدفعه نحو هدف معين. ففي هذه المرحلة لايعتبر الإنسان ذو الكمال الشخصي مالكاً لبصره وسمعه وفؤاده، ويضع جميع هذه الأعضاء في دائرة تملُّك الحق تعالى(٤٠)، بل إنه يجرِّد نفسه من الأنانية باتصاله بالمبدأ الواحد، ويوجه جميع هذه الأعضاء بصورة منسجمة ومتضامنة للذي خلقه، وهو فاطر السماوات والأرض، حنيفاً(٤١).

٨ـ الحكمة: يذكر القرآن الكريم «الحكمة» بأنها خير كثير يؤتيه الله من يشاء(٤٢). وقد آتى الله بعض رسله من فضل الحكمة(٤٣). ويذكر القرآن أن الله بعث في المؤمنين خاتم النبيين معلِّماً للحكمة، يعلم العباد الكتاب والحكمة(٤٤)، حتى ينالوا بهذه النعمة التي أنزلها الله عليهم، ويعظهم بها، وصولاً إلى درجة المعرفة والكمال(٤٥).

٩ـ شرح الصدر: يمكن اعتبار شرح الصدر والنفس من الخصائص الأخرى للإنسان ذي الشخصية والكمال الإنساني، وقد منَّ الله بها على بني البشر كنور من ربهم(٤٦)، ومن يرد الله أن يهديه ويوصله إلى درجة الكمال يشرح صدره للإسلام(٤٧). إن شرح الصدر يمثل أداة مهمة في النبوة والهداية التي طلبها موسى عليه السلام من ربه، عندما قال: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ (طه: ٢٥)، وذكرها الله كنعمة كبيرة منّ بها على خاتم رسله(٤٨).

١٠ـ التآلف مع الآخرين: التآلف بين القلوب من الصفات الأخرى للشخصية الإنسانية ذات الأبعاد المتكاملة. وورد ذكر «الإلفة» من بين الصفات والخصائص الذاتية التي غرسها الله في الذات الإنسانية، وألف بين القلوب(٤٩)، وهي من النعم الإلهية والحبل الإلهي الذي يؤدي الاعتصام به إلى الإلفة والوحدة وعدم التفرق(٥٠). وقد ورد ذكر حب

الله[٥١]، وحب الخير[٥٢]، وحب سائر المؤمنين[٥٣]، من المصاديق الإيجابية في التسامح والمؤالفة بين القلوب في القرآن.

٣. الموضوعات الأساسية في نظرية الشخصية عند علماء النفس

١ـ الجبر والاختيار: السؤال الأساسي المطروح حول الجبر والاختيار: هل يوجه الإنسان عن وعي وشعور أعماله أو أن ثمة قوى أخرى هي التي تقوم بذلك؟ وما هي مساحة وحدود حرية الأشخاص ودرجة تحكمهم واختيارهم في ترشيد وتوجيه سلوكياتهم اليومية؟ وهل بوسعنا تحديد مسارات أفكارنا وسلوكنا؟

لقد أصبح هذا الموضوع محط اهتمام علماء النفس في علم النفس الحديث الذي يدرس السلوكيات والتوجهات النفسية. ينقسم علماء النفس عموماً إلى عدة فرق على صعيد مسألة الجبر والاختيار؛ فهناك فريق يؤمن بأن الإنسان مختارٌ وحرٌّ. على سبيل المثال: يعتقد مزلو وروجرز ـ وهما من علماء النفس ذوي المنحى الإنساني ـ أن الإنسان لا يمتلك فقط خصائص الماكينة أو الآلة، ويتحكم بها عبر بواعث لا شعورية ـ مثلما كان يقول فرويد ـ، وإنما هو كائن يتمتع إلى حدٍّ ما بالحرية والاختيار. وحسب اعتقادهما فإن كل شخص يستطيع أن يختار إرادياً أفضل سبيل إلى إرضاء احتياجاته وبرعمة طاقاته الذاتية[٥٤]. كما أن لروجرز ومزلو رؤية واضحة حول الإرادة الحرة والحتمية أو المنحى الجبري، ويعتقدان أن الإنسان صاحب الإرادة الطوعية لا يحدد الآخرون له سمته الشخصية[٥٥]. هناك فريق من علماء النفس يعتقد بأن الإنسان كائن قسري وعديم السلطة والاختيار تماماً. ومن بين هؤلاء العلماء يمكن الإشارة إلى فرويد وإسكينر. يعتقد فرويد أن كل ما نقوم به أو نفكر به، بل حتى ما نراه في الحلم، هو مسجَّل من قبل في أعماقنا بواسطة قوى لا رجعة عنها وغير مرئية. فنحن دائماً في أسر غرائز الحياة والموت. إن شخصيتنا وقت الكبر تتكون بشكل كامل إثر التعاملات المتحققة قبل سن الخامسة، وهي السن التي كان لها تحكم محدود بحياتنا[٥٦].

كما يعتقد إسكينر بأن الأفراد يتصرفون بنفس طريقة عمل المكائن، وأن نمط سلوكنا يتحدد بواسطة قوى خارجية، وليس قوى باطنية[٥٧].

٢ـ الطبيعة أو التربية: السؤال الذي يطرح هو: هل أننا نخضع أكثر لتأثير (الطبيعة) أو البيئة المحيطة (التربية)؟

اتخذ فرويد في هذا الخصوص موقفاً وسطياً، وكان يعتقد بأن القسم الأكبر للطبيعة الإنسانية ذاتي؛ أي إن الإنسان هو على الأكثر نتاج عوامل فطرية أو بيولوجية؛ لأن الذات ـ وهي أقوى مؤلف للشخصية ـ هي بناء ذاتي أو أساس فيسيولوجي. كما أن مراحل نمونا العقلي ـ الجنسي هي على نفس هذا المنوال. ورغم ذلك فإن قسماً من شخصيتنا خلال المراحل البدائية من الحياة مكتسب نتيجة لنمط تعامل وسلوك الأبوين[٥٨]. لقد أشار «كلي» إلى أن هيئتنا لا تكونها بيئتنا. كما أنه يؤكد على الطباع والوراثة، ويراهما أهم من البيئة[٥٩]. أما موقف روجرز حول موضوع الطباع ـ التربية فإنه ينحو على الأكثر شطر الطبيعة. مثلما يبدي أشخاص آخرون، مثل: موري، ومزلو، وألبرْت، وإدلر، اهتماماً بمجموعتي العوامل الوراثية والبيئية. وكذلك يعتبر إسكينر ـ تبعاً لعلماء السلوك الأوائل (واتسون) ـ اختلاف البيئة سبباً أساسياً للتباينات الفردية، ويقول بجرأة: إن المتغيرات التي ينتج عنها سلوك الإنسان توجد في البيئة[٦٠].

٣ـ التقلب وعدم التقلب: السؤال الأساس هو: هل أن شخصية الإنسان في طور التغيير والتحول أو لا؟ يؤكد فرويد على حالة عدم التقلب؛ لأنه يعتقد أن النمو الإنساني يقوم على مرتكزات بيئوية، ويرى أن شخصية الفرد البالغ هي من نتاج مختلف أنواع التجارب خلال المراحل الأولى من سن الطفولة[٦١]. ولدى آدلر مثل هذا الاعتقاد بأنه حتى لو كان هناك تغيير فإنه ضئيل للغاية[٦٢].

وفي المقابل يؤكد منظّرون مثل: إريكسون، وإسكينر، ومزلو، وروجرز، وبندورا، على تقلب الماهية، وتغيير شخصية الإنسان تبعاً لذلك.

٤ـ العقلية والواقعية: من التساؤلات الأساسية الأخرى حول الطبيعة الإنسانية: هل يعيش الأفراد في عالم باطني متأثر بالتجارب الشخصية أو أنهم يخضعون لتأثير عوامل خارجية ومجردة؟ ثمة اختلاف جذري بين آراء علماء السلوك وعلماء الظواهر. يؤكد مزلو، وروجرز، وآدلر، وكلي، على العوامل العقلية؛ أما علماء السلوك، من أمثال: إسكينر، فإنهم يولون أهمية أكبر للعوامل الظاهرية.

وعلى سبيل المثال: يعتقد روجرز أن العالم الباطني لكل فرد ونوع انطباعه عن الحقائق لهما تأثير على سلوكه أكثر من العوامل الخارجية. وفي المقابل لا يشير إسكينر أية إشارة إلى الحالة الباطنية الافتراضية لتبيان سلوك الكائن الحي، ويعتقد بأن الرجوع إليها هو المصدر الأصلي لحيرة علماء النفس المعاصرين.

٥. الانفعالية الباطنية والانفعالية الخارجية: السؤال الأساس هو: هل أن الإنسان كائن نشط ويبلور سلوكه من الداخل أو أنه كائن منفعل وسلوكياته ترجمان للحوافز الخارجية؟ يحمل منظرون من أمثال: آدلر، وألبرت، ومزلو، وروجرز، رؤى الانفعال الداخلي.

وعلاوة على ذلك يوافق فرويد، وموري، وإريكسون، بتأكيد أقلّ، على نفس هذه الرؤية. ومن وجهة نظر آدلر فإن نقطة مسار السلوك موجودة دوماً في باطن الفرد[٦٣]. ويمكن العثور على الشاهد المفترض للانفعال الداخلي في هذه العبارة لألبرت: «الماهية الأساسية هي هكذا، تصر على الوحدة النسبية للحياة. وكنتيجة لهذه الرغبة - أن الجوهر الأساس هو ماهية الإنسان - نذكر بأن سلوك الإنسان انفعالي داخلي إلى حد كبير»[٦٤].

يدافع مزلو عن نظرية الانفعال الداخلي، وهو ما يتضح تماماً في هذه العبارة: «للازدهار الذاتي لا يمكن وجود حافز خارجي؛ فإن الازدهار الذاتي في حدّ ذاته مفهوم انفعالي داخلي»[٦٥].

إن علماء السلوكية انفعاليون باطنيون، يقيمون السلوك الإنساني على أنه رد فعل واستجابة لحوافز خارجية. ويبين إسكينر سلوك الإنسان في إطار مصطلحي «حافز - رد» و«رد - تقوية». وهذا يبيّن أن إسكينر ملتزم افتراضية الانفعالية الخارجية.

٦ـ النظرة الكلية والنظرة الجزئية: السؤال الأساس هو: هل بالإمكان معرفة الإنسان من خلال دراسة الكلية الوجودية له أو يجب علينا أن ندرس كلاً منهما على حدة؟ يعتقد أتباع مدرسة غشتالت أن الإنسان قابل للدراسة في المجموع أو الكلية فقط. وعلى سبيل المثال: إن نصف قطعة الكلس هو ما يزال قطعة كلس، ولكن بحجم أصغر، أما الإنسان النصف فليس الإنسان الكامل مطلقاً[٦٦]. ويمكن مشاهدة مفاهيم

الناظر للكل في نظريات آدلر، وألبرت، ومزلو، وروجرز.

وحسب نظرية آدلر يمكن إدراك سلوكية الإنسان فقط على ضوء معرفة النهاية أو الغاية، ويقول: «لايمكننا بتاتاً اعتبار كل شخص مماثل لنا، وبالتالي غائياً هادفاً»[٦٧]. في حين أن أنصار النظرة الجزئية يعتقدون أنه يمكن معرفة نظام السلوك الإنساني عن طريق تجزئة وتحليل الأجزاء المكوِّنة له. وتعتبر مدرسة السلوكية الممثِّل الأهم لهذه النظرة. وفي نظام إسكينر يعتبر السلوك بشكل واضح تركيباً لعناصر ومؤلفات اختصاصية، ولمعرفة الشخصية أيضاً يجب اتخاذ العناصر الجزئية التي تشكل السلوك وحدة دراسة للسلوك الإنساني[٦٨].

٧ـ **المنطقية وغير المنطقية:** السؤال هو: هل أن الإنسان كائن يمارس سلوكه بواسطة أو تحت تأثير عقله أو أن ثمة قوى غريزية ولا شعورية تسوق الإنسان إلى ممارسة سلوك ما؟

باعتقاد فرويد يتعامل الناس أساساً بصورة غير منطقية؛ لأن معظم سلوكياته تتم إثر حوافز غريزية لا شعورية، ولا يمكن له التحكم بها[٦٩].

ومن هنا فإن الذات التي تقع بصورة كاملة في القسم اللاشعوري للعقل لها سلطة على جميع أبعاد الشخصية، أما الحكمة فإنه يفرط عقدها، وإن الذات هي التي تمتلك إرادتنا، وليست الحكمة[٧٠].

وفي المقابل يعتقد منظرون من أمثال كلي (Kelly)، ومزلو، وروجرز، وبندورا، وموري (murray)، وآلبورت (alport)، ممن يحملون انطباعات متفائلة حول ماهية الإنسان، أن بني البشر كائنات فكرية وعقلانية تمارس سلوكها أيضا بعقلانية. ورغم ذلك يعتقد كلي بأننا نحدد شخصيتنا، لا أن نكون الضحية لها[٧١]. كما يعتقد روجرز أن الإنسان كائن منطقي يتحكم به بواسطة إدراك شعوري عن نفسه وعن العالم التجريبي، ولايؤمن بتأثير ملحوظ للقوى اللاشعورية واللامنطقية على سلوك الأفراد[٧٢].

٨ـ **البحث عن التوازن والنمو:** السؤال الأساس هو: هل أن الحافز الأساس للسلوك في الإنسان هو التحرك نحو الازدهار والتكامل أو لا؟ كان فرويد يعتقد أن جميع أنشطة الإنسان نظمت من أجل التقليص من التوترات الجسمية السيئة، وأن الغرائز الكامنة في

الذات تعمل باستمرار من أجل إيجاد التوتر، لإظهار نفسها، وأن الإنسان يسلك من أجل تقليص هذه التوترات؛ لأن الهدف الأصلي للذات هو الوصول إلى حالة اللاتوتر أو الرضا المطلق[٧٣]. كان موراي يدافع بشدة عن مفهوم التعادل الحياتي للسلوك، ويعتقد أن الرغبات والحاجات التي تفضي إلى التوتر في العمق الإنساني هي الهدف المهم للسلوك الإنساني. وفي الحقيقة فإن ماهية الإنسان هي بشكل يعمل باستمرار على إيجاد وخفض التوترات المتباينة المرتبطة بالحاجة والرغبة[٧٤].

وفي المقابل هناك فريق مثل: آدلر، ومزلو، وروجرز، وآلبورت، يؤمنون بتكامل الاعتقاد. وعلى سبيل المثال: إن آلبورت يعتقد أن الطفل والكبير السالمين هما على الدوام في حال خلق التوتر، وفي حال الاتجاه إلى ما وراء المستوى الأولي والمأمون والتعامل الحياتي وأن التجارب الجديدة التي يتمناها الكثير منا لايمكن طرحها على أساس تقليص التوتر[٧٥].

٩. **القابل للتعرف وغير القابل للتعرف:** السؤال الأساسي هو: هل توجد إمكانية للتعرف على الإنسان عبر المصطلحات العلمية أو لا؟ يرى منظّرون ممّن يؤمنون بالحتمية والحقيقة أن الإنسان قابل للتعرف. ويعتقد إسكينر، وواتسون، أن المبادئ المولّدة للسلوك الإنساني قابلة للكشف، لكن روجرز يعتقد أن عالم التجارب عالم خصوصي، ويمكن معرفته بصورة خالصة وكاملة بواسطة الفرد ذاته. ويبين هذا الكلام لروجرز أن الإنسان غير قابل للتعرف عبر مصطلحات علمية بحتة[٧٦].

كما يعتقد آدلر أن علم النفس غير قادر على معرفة حقيقة الإنسان. وعليه فمن الأفضل التطرق إلى توسيع تلك المفاهيم النظرية التي كانت تجريبية ومفيدة للذين يسعون من أجل معرفة ذاتهم وحياتهم اليومية[٧٧].

٤. الموضوعات الأساسية لنظرية الشخصية في القرآن الكريم

١. **الحتمية والاختيار:** إثر مطالعة القرآن نتوصل إلى أن الإنسان كائن حرٌّ، وإلا فإن مجيء الرسل ونزول الكتب السماوية من دون أن يكون الإنسان حراً عمل لا طائل منه[٧٨]. ولايعني هذا الكلام أن ليس بوسع أي عامل أو قوة أن تؤثر على سلوك وأفعال

الإنسان، وإنما المقصود من ذلك أن الإنسان قادر على أداء أفعال، وإن أراد عدم تأديتها أمكنة أيضاً أن لا يؤديها، ويتعامل بسلوكية أخرى، رغم كل العوامل والظروف، محتفظاً بسيادة القدرة والإرادة الإلهية. ويمكننا أن نؤيد هذا الادعاء من جهات مختلفة. فعلى سبيل المثال: الآيات المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية للأعمال التي يكون الإنسان مخيراً في أدائها، وتوجد آيات كثيرة في القرآن الكريم تعتبر الإنسان مسؤولاً عن أعماله: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ (المدثر: ٢٣)، و﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وكذلك الآيات المتعلقة بالوعد والوعود[٧٩]، التي ترجّح اختيارية الإنسان: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**﴾ (التوبة: ٧٢)، وكذلك الآيات الخاصّة بابتلاء الإنسان، وهو مبحث في غاية من الأهمية، أي إن الإنسان إذا لم تكن لديه قدرة الانتخاب والاختيار فلا يوجد معنى عقلاني للابتلاء أو الامتحان الإلهي: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ (الكهف: ٦)، وكذلك على صعيد قبول أو رفض هداية الأنبياء، حيث لا يوجد أي إجبار على ذلك: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣)، و﴿**قُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: ٢٩).

توضح لنا هذه الآيات المضيئة بصراحة أن الإنسان كائن مختار، رغم عدم استطاعتنا إغفال بعض العوامل الباطنية، مثل: الغرائز، والرغبات؛ والعوامل الخارجية، مثل: المحفزات في البيئة، والأجر، والعقاب، في السلوك الإنساني. وقد يكون ذلك هو السبب في إيمان علماء النفس بالحتمية والجبر، وعلى الرغم من أن للعوامل الوراثية والتباينات البيولوجية دوراً في تكوين السلوك فإنه ليس صحيحاً اعتبار ذلك السبب الأساس؛ اذ ليس بوسعنا أن نغفل البعدين المادي والمعنوي للإنسان. وقد ثبت وجود البعث المعنوي عبر البراهين الفلسفية والآيات القرآنية[٨٠].

ومن خلال دراسة معمقة للقرآن نتوصل إلى أن الإنسان رغم أنه كائن صاحب إرادة واختيار فإن ذلك ليس بالمستوى المطلق، وتوجد قيود أمام الإنسان، رغم أن هذه القيود لا تصادر زمام الأمور من يد الإنسان.

٢. الطبيعة والتهذيب: حسب رأي العلماء المسلمين فإن الطباع والأذواق من نتاج ثلاث

مجموعات من العوامل، أي الوراثة؛ والبيئة؛ وما يعبر عنه بالإرادة. وتتكاتف هذه العوامل فيما بينها، وتشكل الهيئة العقلية للإنسان. وإثر قراءة القرآن أيضاً نتوصل إلى أن الطبيعة الإنسانية تخضع للعوامل التربوية والبيئية أكثر من العوامل الوراثية. وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام لاينكر تأثير الوراثة بشكل كامل، بل إن موضع الإنكار هو تأثيرها الحتمي والمصيري، أي ليس الأمر أن مَنْ كان أبواه طيبين فهو طيب مثلهما. فالوراثة تعتبر مجرد عامل من العوامل الممهِّدة، التي تستطيع أن تكون ذا تأثير على الشخصية. وبعبارة أخرى: إن الوراثة ليست العلّة التامة، وتستطيع أن تكون العلة الناقصة. والأجزاء الأخرى هي العوامل البيئية، والأهم من كل شيء التصرفات الإرادية والطوعية[٨١].

وقد أشار الامام علي عليه السلام في باب الشخصية المعنوية إلى البعد الوراثي لهذه الخصائص، وشبَّهها ببذور وضعها الله تحت تصرفهم، ثم ذكر دور العوامل البيئية والإرادة والاختيار في تفتح تلك الخصائص والميزات[٨٢].

٣. قبول التقلب ورفض التقلب: يؤكد القرآن الكريم تأكيداً أساسياً على النمو والازدهار الإنساني، وأن الانسان قادر في جميع المراحل العمرية على إيجاد تغييرات لنفسه، وأن هذا التغيير والتأثر يكون أقوى في سنين الطفولة في تشكيل شخصية الإنسان. وإذا استطعنا أن نبين رابطة النفس والجسم والتعامل بينهما سيحصل ـ بشكل أكبر ـ التأثر والتقلب؛ لأن تأثير الجسم على النفس كبير إلى حدٍّ ما، حيث قال الله تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَاماً**﴾ (الفرقان: ٧٧)، أي إذا لم تقرأوني فلن أعبأ بكم، وحينما يقول: ﴿**وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً**﴾ (المزمل: ٨)، وأيضاً قال تعالى: ﴿**لا تَقْرَبُواْ الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى**﴾ (الإسراء: ٣٧). ويؤكد ذلك تأثير الظاهر على الباطن، أو تأثير الجسم على النفس. وتبين هذه الآيات أن السلوكيات المادية لها تأثير على النفس والأبعاد الخاصة بعلم النفس الإنساني.

كما يقول الله تعالى: ﴿**فَلَوْلا إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ (الأنعام: ٣٣). وهنا تؤدي القساوة المعنوية إلى انغلاق التضرع، وينم ذلك عن تأثير النفس على الجسم. إذاً من الواضح أن الطبيعة الإنسانية هي في طور التغيير باستمرار، وإن كان لهذا التغيير تأثير أسرع في بعض المراحل من عمر الطفولة.

٤. **العقلانية والمشاهدة:** من الخصائص العامة للإنسان تفكره. وإذا كان الإنسان مدعوّاً للتأمل والتدبر والتفكر فهذا ينمّ عن قدرته الذاتية. وإذا تعرض أقوام للتوبيخ؛ بسبب عدم التعقل والتفكر، فليس ذلك بسبب عدم التفكير، وإنما هو بسبب عدم تفكر معين: ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ**﴾ (الروم: ٨). كما يوصي القرآن بالسير والسفر الى أقصى نقاط العالم؛ لأخذ العبر من الحوادث التي وقعت لسائر الأمم: ﴿**قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾. ومع هذا، وعلى الرغم من أن العوامل البيئية والعينية تؤثر على نمط السلوك الإنساني، فإن المعرفة والإرادة الحرة والاختيار والقصد والنية وديناميه التفكير - وهي جميعاً من الأمور العقلية والباطنية - تحوّل الإنسان من كائن انفعالي بحت إلى كائن نشيط ومؤثّر. وبما أن المعرفة الإنسانية تؤثّر باستمرار على سلوكه فإن مستوى معرفة الأفراد هو أيضاً في غاية الأهمية.

وعلى هذا الأساس يدعو القرآن في آيات كثيرة إلى التأمل في آيات الكون، فيقول: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾.

يستنبط من الآيات السابقة أولاً: إن الإنسان يتمتع بطاقات عقلية وفكرية كثيرة. وثانياً: أراد الله تعالى أن يفعّل الإنسان هذه الطاقات الذاتية. وثالثاً: أن يقوم بتغيير مصيره باكتساب التجارب الشخصية.

٥. **العمل الباطني والعمل الخارجي:** نتوصل من خلال قراءة الآيات القرآنية إلى أنه يجب البحث عن السبب الأساس للسلوك الإنساني وتقصيه في العمق الإنساني: ﴿**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ (الإسراء: ٣٦). كما يقول تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ (المدثر: ٣٨)، أي أن الإنسان رهن أعماله وتصرفاته، بمعنى أن الفرد مسؤول عن سلوكه وتصرفه.

ورغم أن للعوامل الخارجية تأثيراتها فإنه لا يجوز تقصي السبب الأساس للسلوك في باطن الإنسان، كالإرادة، والاختيار، وقوة التعقل. وهذه الآية القرآنية، التي تقول: ﴿**وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (الأنعام: ١٦٤)، تعني أنه يجب البحث عن السبب الأساس للسلوك في داخل وعمق الإنسان.

٦ـ المنطقي واللامنطقي: الإنسان خليط من الرغبة البحتة، والسعي للذة والمتعة، وكذلك الوعي والتحكيم العقلي. فإنه يساق به من جهة نحو المتع واللذات؛ ومن جهة أخرى يسوق العقل الإنسان بواسطة الوعي الذاتي والتحكيم العقلي نحو الحياة المعتدلة. وهذا التناقض يؤدي إلى نمو شخصية الإنسان. فعلى قدر ما يعطي الإنسان في حياته الأصالة للعقل؛ ليطوي بسرعة مراحل التكامل، يكون الإنسان قد سعى أيضاً في إنماء شخصيته. كما أن من المتعذر تحقيق المعرفة العقلية من دون تشغيل وتفعيل الحواس، وقبل تبلور الذهنية والعقلية. وإن المعرفة العقلية موجودة في الإنسان بصورة ذاتية، وعلى شاكلة قوة ذاتية، تتحول بمرور الزمن إلى قوة فعلية[٨٣]. ولذا فإن الحكم على الإنسان بأنه كائن غير منطقي؛ بسبب غرائزه، ليس حكماً صائباً؛ لأنه توجد قوى عقلية إلى جانب القوى الغريزية. يعتقد الإسلام أنه متى ما تم توجيه التفكر والبعد التعقلي للإنسان في الاتجاه الصحيح فإن الإنسان يصبح أكثر قوة ونشاطاً، وسيميز صوابية وعدم صوابية الأمور بنظرة ثاقبة أكثر، وفي غير ذلك يسقط عنانه بيد الشيطان والأهواء النفسانية: «من لم يهذب نفسه لم ينتفع بالعقل»[٨٤].

٧ـ نزعة التوازن والنمو: يرتبط هذا البحث بالدوافع والحوافز، وهي عبارة عن مجموعة عوامل باطنية تؤدي إلى قيام الإنسان بسلوك في اتجاه معين. ولكن ماهو منشأ الحوافز والبواعث؟ ومن أين تنبع فتوجد نظريات مختلفة: نظرية الغرائز؛ و...؟ يمكن تبيان السلوكيات اللاإرادية ذات الطابع الفيسيولوجي من خلال نظرية الغريزة، لكن السلوكيات الإرادية تتحقّق شعورياً، وتلعب الإرادة فيها دوراً، فتقع في صلب النظريات البيولوجية، التي تفترض الإنسان كائناً منفعلاً. وعلى هذا الأساس يوجد توجُّه آخر في الأفكار الفلسفية، وفي علم النفس، يؤكّد على قوة الحافز و«الإرادة»[٨٥]. ويفترض هذا التوجه الإنسان كائناً نشطاً. وإن أي سلوك إرادي واختياري يحتاج أساساً إلى ثلاثة عناصر في الحد الأدنى، وهي: المعرفة؛ والنزعة؛ والمقدرة. إذا أراد الإنسان أن يقوم بسلوك فلابد أن يمتلك قبل ذلك رغبة ونزعة نحو ذلك العمل. وعليه فإن «الرغبة» هي في الواقع العامل الأساس لتحرك الإنسان صوب سلوك إرادي؛ أما العلم والوعي فهما بمثابة مصباح يضيء مسار التحرك؛ وتمثل المقدرة مجموعة العوامل والوسائل التي يتم وفقها التحرك[٨٦].

في المنظور الإسلامي رغم أن لبعض الاحتياجات الأولية طابع حياتي فإن الهدف هو الإرضاء الأولي، وتقليل أو تشديد التوتر. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لجميع الأشخاص، أي يكون الهدف دوماً هو خفض التوتر، وإنما يتطلب في كثير من الحالات التأخير في الاستجابة للرغبات، وصولاً إلى أهداف أفضل، والتوجه نحو التوترات، مثل: الصيام في شهر رمضان المبارك، الذي يترافق معه أحياناً التوتر، لكن يكمن وراء ذلك هدف أكبر. ومن هنا يمكن الاستنتاج أن برامج وخطط الإسلام مصمَّمة أساساً بحيث يقود الإنسان إلى الكمال والسعادة الحقيقية، وإنْ اضطر الإنسان في بعض الأحيان لاختبار زيادة في التوترات، لطيّ هذا المسار.

٨ـ **القابلية على التعرف وعدمها:** إن استنباطنا من القرآن هو أن الإنسان قابل للتعرف عليه. وطبعاً فإن مستوى هذا التعرف مرتبط بعوامل مختلفة، بينها: التقدم في كافة العلوم التي تبحث في طبيعة الإنسان وسلوكه في بيئات مختلفة، كالعلوم السلوكية، والعلوم البيولوجية. وعلاوة على ذلك توجد آيات كثيرة في القرآن تتناول كيفية الخلق، ومراحل النمو، والأصعدة الوجودية للإنسان. كما يلفت القرآن في آيات كثيرة الإنسان إلى قواه النفسانية، والبواعث الباطنية، والسلوكيات التي تصدر عنه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ**﴾ (الحشر: ١٨)، وكل ذلك ينمّ عن القابلية على التعرف على الإنسان.

نتائج

يتضح مما تقدم أنه قد تمت الإشارة إلى كافة الموضوعات الأساسية والبنيوية للشخصية في القرآن الكريم. ولأن الإنسان كائن ذو شعور، ومخيَّرٌ، ومنطقي، وأهلٌ للتعقل والتدبر، فإن عليه أن يوجِّه ويرشِّد أعماله وتصرفاته شعورياً.

ورغم أن للخصائص الوراثية دور مهم في تكوين الشخصية يجب الانتباه إلى أن هذه الميزة يمكنها أن تجعل من الممكن تكوين الشخصية في بيئة مناسبة فقط، وتلعب أهم دور في السلوكيات الاختيارية والإرادية للإنسان.

وعلى صعيد تكوين الشخصية بواسطة أحداث في أوائل الحياة، أو التجارب في

سن الكبر، اتضح أنه على ضوء الأخذ بعين الاعتبار كلا العاملين يجب عدم تجاهل مستوى المعرفة والعوامل البيئية؛ لأنه مهما ازدادت قدرة الإنسان على التحليل فإن التأثُّر بالعوامل العقلية تزداد بنفس القدر. كما أنه يجب البحث عن سبب سلوك الأفراد الكبار ذوي المعرفة العميقة في باطنهم وأعماقهم.

إن ماهية الإنسان في طور التكامل أساساً. وعلى الرغم من الوصول إلى هذا الهدف يواجه بعضاً من المشاكل، لكن هذه الماهية قابلة للتعرف، على الرغم من وجود تعقيدات كثيرة إلى حدّ كبير.

الهوامش

(١) مان، نرمان: ٧؛ شريعتمداري: ٢؛ عظيمي: ١٧؛ آذربايجاني وسالاري فر: ١٨؛ شعاري نجاد: ٣٣.

(٢) شريعتمداري: ٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) آذربايجاني وسالاري فر: ٣٣.

(٥) اتكينسون والآخرون ١: ٣٥.

(٦) شعاري نجاد: ٤٧.

(٧) آليورت: ٢٨٩.

(٨) ماي لي روبرتو، الشخصية: ١٧.

(٩) كورسيني ١: ٥٦٢.

(١٠) باقري: ١٨٨.

(١١) الفتح: ٤.

(١٢) الحديد: ٢٣.

(١٣) الفرقان: ٣٢.

(١٤) إبراهيم: ٢٧.

(١٥) محمد: ٧.

(١٦) إبراهيم: ٢٤.

(١٧) الإسراء.

(١٨) الحجر: ٢٩.

(١٩) البقرة: ٢٩.

(٢٠) الانشقاق: ٦.

(٢١) النحل: ٧٩.

(٢٢) الأنفال: ٢٤.

(٢٣) البقرة: ١٧٩.

(٢٤) آل عمران: ١٦٩.

(٢٥) الحجر: ٩٩.

(٢٦) الأعراف: ٢٠١.

(٢٧) الأنفال: ٢٩.

(٢٨) الأنعام:٧٥.

(٢٩) السجدة: ٢٤.

(٣٠) الصافات: ٨٤.
(٣١) الشعراء: ٨٩.
(٣٢) محمد: ٢٤.
(٣٣) الأنفال: ٦٣.
(٣٤) الأنفال: ١١.
(٣٥) الفتح: ٤.
(٣٦) الحديد: ٢٧.
(٣٧) الأحزاب: ٥٣.
(٣٨) التوبة: ٣١.
(٣٩) الشمس: ٨.
(٤٠) يونس: ٣١.
(٤١) الأنعام: ٧٩.
(٤٢) البقرة: ٢٦٩.
(٤٣) النساء: ٥٤.
(٤٤) آل عمران: ١٦٤.
(٤٥) البقرة: ٢٣١.
(٤٦) الزمر: ٢٢.
(٤٧) الأنعام: ١٢٥.
(٤٨) الانشراح: ١.
(٤٩) الأنفال: ٦٣.
(٥٠) آل عمران: ١٠٣.
(٥١) البقرة: ١٦٥.
(٥٢) العاديات: ٨.
(٥٣) التوبة: ٧١.
(٥٤) شولتز، نظريات الشخصية: ٤٠؛ هيل وزيغلر، نظريات الشخصية: ٤٨٤.
(٥٥) هيل وزيغلر، نظريات الشخصية: ٥٣٩.
(٥٦) شولتز، نظريات الشخصية: ٥٠.
(٥٧) المصدر نفسه: ٢٦٠.
(٥٨) المصدر نفسه: ٤٦.
(٥٩) هيل وزيغلر، نظريات الشخصية: ٣٨٧.
(٦٠) إسكينر: ١٠.
(٦١) هيل وزيغلر، نظريات الشخصية: ٩٧.

(٦٢) المصدر نفسه: ٦٨.

(٦٣) المصدر نفسه: ١٢٣.

(٦٤) آلبورت: ٢٥٢.

(٦٥) مزلو، الحافز والشخصية: ٤٨٨.

(٦٦) شاملو، مدارس ونظريات الشخصية: ٢١.

(٦٧) هيل وزيلغر، نظريات الشخصية: ٣٨٩.

(٦٨) المصدر نفسه: ٢٧١.

(٦٩) المصدر نفسه: ٦٥.

(٧٠) المصدر نفسه: ٦٧.

(٧١) كلي: ١٥٥.

(٧٢) شولتز: ٤٥٠.

(٧٣) منصور والمدعي العام: ٣٩.

(٧٤) موراي وهوهن: ٤٩.

(٧٥) آلبورت: ١٩٠.

(٧٦) روجرز: ٥٤٥.

(٧٧) كلي: ٢٤١.

(٧٨) مصباح: ١٢٣.

(٧٩) واعظي: ١٣٧.

(٨٠) واعظي: ٩٥.

(٨١) مصباح يزدي: ٢٦٣.

(٨٢) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٤.

(٨٣) الطباطبائي ومطهري: ٢٢٤.

(٨٤) الحكيمي ١: ١٥٣.

(٨٥) فروغي: ١٩٦.

(٨٦) مصباح: ٤٩.

مصادر مسألة الإمامة في الفكر الشيعي

كتاب «إثبات الوصية» أنموذجاً

أ. مصطفى خرمي(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

يعتبر كتاب «إثبات الوصية» من الكتب المشهورة في أوساط علماء الشيعة، بحيث يعد مَسْنَداً في الروايات، والكلام، والتاريخ.

ولعل أهمية «إثبات الوصية» تكمن في عنصرين اثنين:

أولاً: إنه يعمل على إثبات الوصية لعلي عليه السلام وللأئمة من بعده. كما تطرق إلى الحديث عن بعض معجزاتهم، ومحطات مهمة من حياتهم.

ثانياً: يرى أغلب المفكّرين والعلماء الشيعة أن كتاب «إثبات الوصية» هو من تأليف علي بن الحسين المسعودي، صاحب كتاب «مروج الذهب»، وهو أحد كبار مؤرّخي القرن الثالث الهجري.

ومحطة بحثنا في هذه المقالة تدور حول انتساب هذا الكتاب إلى المسعودي. فإن ثبتت نسبته فعلاً إليه فهذا تأكيدٌ على تشيعه وانتسابه إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، إلا أن البعض ينكر تشيع المسعودي، وينكر أن يكون «إثبات الوصية» من مؤلفاته. ونحن بدورنا، ومن خلال تحليل علمي لطرز الكتابة والتأليف عند المسعودي، نحاول البحث حول صحة انتساب الكتاب إليه وعدمها؟.

وخلصنا من خلال مقارنة «إثبات الوصية» مع باقي كتب المسعودي، سواء من جهة منهجية الكتابة لديه أو من جهة طرحه للحقائق التاريخية والمعلومات التاريخية، أن

(*) باحث في علم الكلام.

كتاب «إثبات الوصية» يختلف تماماً عن باقي كتبه، من جهة الشكل، ومن جهة المضمون، مما يدفع بنا إلى القول أن نسبة «إثبات الوصية» إلى المؤرخ المسعودي مستبعدة بشكل كبير، وأن إثبات العكس يبقى بين الشك والتردد.

الكاتب والكتاب

أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مؤلّف الكتاب الموسوعة «مروج الذهب»، هو من كبار مؤرّخي القرن الثالث الهجري، وهو عالم فذّ، ورحالة مغامر، وعالم اجتماع، وجغرافيّ ومؤرّخ. جمع بين الذكاء وحب البحث والدرس. سارت له الشهرة بعد وفاته بزمن قليل. وعدت كتبه في العقائد وآثاره العلمية محلّ نقاش وجدل بين علماء الرجال والتراجم؛ لما حوته من آراء وأدلة في الميدان.

وقد حظي كتاب «إثبات الوصية» باهتمام العلماء والمفكرين في جميع الاختصاصات في المدرستين. فسعى البعض إلى التأكيد على أن الكتاب هو للمسعودي حقيقة، فأثبت بذلك تشيُّع الرجل[1].

نعم، إذا ثبت أن الكتاب من تأليفه فهو دليل لا يقبل الشك على تشيعه واتّباعه لمذهب أهل البيت(ع)، ورفض البعض الآخر هذه النسبة، وبالتالي نفى أن يكون المسعودي من أتباع المذهب الشيعي[2].

جهود سابقة حول الكتاب

لقد ابتلي المسعودي، كما ابتليت كتبه وآثاره، منذ القديم وإلى اليوم، بأن يعيش على هامش اهتمامات الباحثين والمحققين. وقد نال كتاب «إثبات الوصية» حظه من هذا التهميش والغفلة. وربما يكون السبب في هذا الهجران للرجل ولكتبه كون علماء الشيعة قد عدّوه واحداً منهم، فلم يرَ أصحاب الاتجاه الثاني داعياً لدراسة حياته وكتبه؛ ومن جهة أخرى فإن العديد من علماء السنة قد نفوا أن يكون «إثبات الوصية» للمسعودي[3].

وفي ما يرجع إلى كتاب «إثبات الوصية» الذي هو محلّ النزاع فإنه ـ ومع الأسف ـ لم يلقَ الاهتمام بين الباحثين، فلم نعثر على مكتوب في هذا الموضوع، سوى مقالة واحدة.

ورغم كون هذه المقالة بحقّ بحثاً علمياً دقيقاً إلا أنها إذا قورنت وحجم الموضوع عدّت غير كافية، وخصوصاً كما قال صاحب المقالة: إن البحث في موضوع علاقة الكتاب بالمسعودي بحث غنيّ ومتشعب، وموضوعات البحث فيه كثيرة[٤].

و بالتأكيد فإن في ما كتب عن المسعودي، وأينما تم ذكره وذكر آثاره العلمية، يتم التلميح إلى موضوع نسبة «إثبات الوصية» إليه، من دون أن يتطرق إلى الموضوع بالبحث والتحقيق. وتتمّ الإشارة بالضبط إلى أن هناك من قال بانتسابه إليه، وهناك من أنكر ذلك، ونفاه نفياً قاطعاً.

و إذا نظرنا إلى الكتابات التي كتبت حول صاحب «مروج الذهب»، وحول كتاباته ومؤلفاته، سواء إلى الذين أنكروا أن يكون «إثبات الوصية» من تأليفه أو الذين أثبتوا ذلك، نجدهم ينقسمون إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: أنكرت أن يكون الكتاب للمسعودي، وأنكرت كذلك أن يكون المسعودي شيعيّ المذهب.

المجموعة الثانية: لم ينكروا نسبة الكتاب إليه، ولكنهم أنكروا تشيُّعه. ودليلهم الشواهد التي فهموها من بعض كتبه، التي ـ للأسف ـ لا نعلم عنها اليوم شيئاً. وربما يمكننا القول ـ بعد نظرة متفحصة إلى كتابيه: مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، اللذين ثبتت نسبتهما إليه: إن المسعودي لم يكن شيعيّ المذهب[٥].

المجموعة الثالثة: ليس عندها أدنى شك أو تردد في تشيع المسعودي، وترى أن كتاب «إثبات الوصية» من أهم آثاره، وأعظم دليل على اعتقاده بمذهب أهل البيت‰.

لكن هذا الاعتقاد لا يقوم إلا إذا ثبت بالفعل أن الكتاب المذكور من مؤلَّفاته؛ وأما إذا ثبت العكس فإن القول بتشيعه يصبح محلّ شك. وبأسلوب آخر: إن القول بتشيعه متوقف على صحة انتساب الكتاب إليه، فمدار تشيعه أو عدمه يدور مدار انتساب الكتاب إليه أو عدم انتسابه. ووحده محتوى الكتاب هو القادر على الإثبات أو النفي، وذلك بمقارنته مع حياته ومؤلَّفاته الأخرى. ومن هنا نرى في البداية ضرورة التعرف على حياته، وعلى مؤلَّفاته الأخرى، غير «إثبات الوصية».

إطلالة على حياة المسعودي

أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي عالمٌ بَرْزٌ، وباحث لا يعرف التعب ولا النصب، ومؤرِّخ له مكانته في التأريخ للإسلام. وبالنظر إلى الأبحاث العلمية التي قدمها في كلٍّ من التاريخ، والجغرافيا، والكلام، والفرق والمذاهب، والفلسفة والعرفان[٦]، يتعاظم السؤال حول سبب إهمال المترجمين وأرباب الرجال هذه الشخصية، وعدم اهتمامهم بها؟ فهل تعدّ الإشارة إليه بالتشيع تهمة ترفع الحصانة العلمية عن كل مؤلَّفاته، التي تعدّ واحدة من ذخائر التراث الإسلامي؟!

إلا أن القول بتشيعه لا يعدّ دليلاً مقنعاً، وخصوصاً إذا عرفنا أنه كان للعديد من علماء العامة السبق في الكتابة في فضائل ومناقب عليعليه السلام وباقي أئمة أهل البيتعليهم السلام، ومع ذلك لم تغشاهم ظلمة النسيان، بل تناولتهم أقلام وأقلام، ولا زالوا إلى يومنا هذا محفوفين بالاهتمام. لكنّ الذي يحزّ في القلب بالنسبة للمسعودي أنه حتى في عصره وبعده بقليل لم يكن من المشهورين. وقد تمّ ذكره أول مرة في الفهرست لابن النديم، الذي قال عنه: «هذا الرجل من أهل المغرب، مصنِّف لكتب التواريخ وأخبار الملوك»[٧].

وهذه الإشارة على بساطتها لم تكن هي الأخرى خالية من الخطأ، فقد عده من أهل المغرب، إلا أن المسعودي قد ذكر بنفسه أنه من مواليد بابل[٨]، وذكر مرة أخرى أنه من مواليد مدينة السلام (بغداد)[٩].

إن هذه الإشارة القصيرة لم تساعدنا في التعرف على جزئيات حياة المسعودي، حول مرحلة الطفولة، والشباب، والتمدرس والتعلم، وباقي المحطات المهمة في حياة العلماء والمؤرِّخين.

وقد تجاهله كلٌّ من ابن خلكان، والسمعاني، وابن حجر، والسبكي، وكثير من المؤرخين غيرهم، الذين أتوا بعد عصر المسعودي، ولم يتعرضوا له إلا في إشارات جد بسيطة.

لكن هذا التجاهل وغضّ الطرف، الذي عانى منه المسعودي في كتب وتواريخ العامة، انعكس تماماً في الضفة الأخرى، فقد حظي باهتمام لدى الأقلام الشيعية. وربما يكون ما قيل عن تشيعه هو السبب الأول في هذا الاهتمام. لكن هذا الاهتمام لم يتجاوز

حدود المدح والتمجيد، وليس يغنينا شيئاً في التعرف على حياته العلمية والعملية.

لذا فليس هناك بد من التعرف على المسعودي من خلال كتبه ومؤلّفاته، التي أسعفنا الحظ في الحصول عليها، والتي قد تمدّنا بمعلومات في حدّ الكفاف حول حياته، وآثاره العلمية، وفكره، وأسفاره العلمية، وفي البحث والتنقيب عن الحقائق التاريخية والعلمية والأوضاع السياسية والاجتماعية لعصره.

فتح المسعودي عينيه على الدنيا وسط عائلته في حدود النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أي حوالي ٢٧٠ إلى ٢٨٠هـ، وذلك في بغداد عاصمة العلم والعلماء آنذاك. يرجع نسبه إلى عبد الله بن مسعود، الصحابي الجليل، ولهذا سُمّي بالمسعودي[١٠]. أما ابن حجر فقد ذكر سلسلة نسبه «علي بن الحسين بن عبد الله بن زيد بن عقبة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، من قبيلة هذيل حلفاء بني زهرة»[١١].

ويقول البعض: إن تسميته بالمسعودي إنما يرجع إلى اسم إحدى المناطق القديمة في بغداد، وتدعى «مسعودة»[١٢].

لكنني أعتقد أن الرأي الأول أرجح؛ نظراً إلى أن أكثرية التراجم ذكرت ذلك، وقالت به.

توافقت بداية حياته مع الدورة الثانية، التي تعتبر بداية ضعف السلطة العباسية، وبداية تسلط الأتراك (العثمانيين) على أمور الإمبراطورية المسلمة. ويعتبر بداية القرن الرابع الهجري أعظم فترة تاريخية في تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد برز فيها علماء كبار، أمثال: المسعودي، في علوم كثيرة، وخلّفوا آثاراً علمية متنوعة، لدرجة يمكننا القول: إن تلك الفترة هي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية بامتياز.

فمع ضعف الحكومة المركزية، وتفرق البلاد إلى دويلات محلية، أبطلت جميع الموانع ورفعت كل الحدود أمام العلماء والباحثين والمتجولين بعلمهم وتجارتهم، فقد حظي جميع العلماء بالاحترام والتقدير، وسعت السلطات إلى وضع أسباب جلب العلماء وجذبهم إليها. في هذه الفترة، أي في حدود ٣٠٢ ـ ٣٠٤هـ، غادر المسعودي موطن النشأة إلى مواطن أخرى؛ جرياً وراء كسب العلم، وكشف عالم الوجود، والتعرف على عادات وعقائد وثقافات الآخرين.

لم تَخْلُ رحلاته من مواطن الشدة والتعب، لكن حلاوة المطلب كانت رادعاً لكل ما يعكّر صفو العلم والتعلم. وقد كتب يصف بعض رحلاته: «حيناً بالمشرق، وأحايين أخرى بالمغرب... وطن هناك وراء كل تلك الجمال! قومي بالشام، وعشقي بغداد، أنا هنا بالدورقة وإخوتي بفسطاط!»[١٣]. ويقول في موضع آخر: «...ربما أتجه نحو الغرب، بحيث يملأ قلبي فأنسى الشرق، ومراراً أذهب إلى الشرق فأنسى الغرب، و....»[١٤].

ويطلعنا المسعودي على غاية كل هذه الأسفار، فيحصرها في طلب العلم والحصول على المطالب من منابعها الأصيلة[١٥]. التقى الملوك، والعلماء، وأصنافاً مختلفة من الناس، فجالسهم، وتبادل الحديث معهم.

ولم يحتج في ذلك إلى واسطة[١٦]. قضى نصف عمره في الأسفار والرحلات، وكانت هذه الحركة السبب في اطلاعه على تاريخ الأقوام وجغرافية الأوطان. اطلع على عقائد مختلفة، وأفكار متنوعة، ساهمت كلُّها في جعله عالم اجتماع بامتياز.

في سنة ٣٠٩هـ زار حوض فارس. ومن كرمان وسيستان اتجه إلى الهند. أقام مدة شهرين بمدينتي: ملتان ـ وهي إحدى نواحي الهند ـ وبالقرب من غزنة، والتي كان أهلوها قد تدينوا بدين الإسلام منذ أوائل تاريخ الإسلام[١٧]، وتعتبر هذه البلدة اليوم من أهم مدن باكستان، وتقع في ولاية البنجاب؛ وبالمنصورة ـ من مدن السند[١٨]. رجع عن طريق البحر إلى سيريلانكا، ومنها إلى بندر سرانديب. ومن البحر دخل الصين، ليقيم مدة بعمان على ضفاف الخليج الفارسي. سافر حوالي سنة ٣١٤هـ إلى كلٍّ من غورغان وطبرستان وأرمنستان. وبعد أن سافر إلى بلاد الشام وفلسطين سنة٣٣٢هـ غادرها إلى بلاد أنطاكية ودمشق، ليصل أخيراً سنة ٣٤٥هـ إلى الفسطاط بأرض مصر، ليرحل عنها بعد سنة إلى مقره الأبدي، ويستودع بدنه تحت تربتها إلى يوم القيامة[١٩].

إلى أيّ مذهب انتمى المسعودي؟

لقد أثار كل من عقيدة وإيمان وفكر المسعودي جدلاً بين المحققين، وعلماء الترجمة، وعلماء الرجال والمؤرخين. فقال بعضهم: إن المسعودي كان معتزليّ الفكر[٢٠]. وقال آخرون: إنه إسماعلي باطني المذهب[٢١]. وعده آخرون شافعياً؛ ورأى آخرون أنه كان

زيدياً؛ وبأنه كان شيعياً إمامياً[٢٢].

والمصدر الوحيد الذي استسقى منه كلّ هؤلاء أحكامهم على عقيدة الرجل كانت كتبه وما خلفه من مكتوبات. فقد كان غامضاً تجاه الحديث عن عقيدته وفكره المذهبي. ولعل منهجه في التعامل مع الأديان والمعتقدات التي تعرَّف عليها في جولاته الطويلة قد أثَّر عليه حتى في إظهار معتقده أو الكلام عنه. فقد كان على طرف الحياد، ولم يكن يبدي رأيه الخاص أبداً. ولم يكن هذا ما استنتج من كتاباته فحسب، بل لقد صرح بذلك بنفسه، حيث قال: «كل من نظر إلى هذا الكتاب سيكتشف أنني لم أناصر مذهباً على آخر، ولم أكن مؤيِّداً لمعتقد على آخر»[٢٣].

ولم يكن ذلك منهجه في «مروج الذهب» فحسب، بل كان في جميع آثاره. والبحث في عقيدة الرجل ومذهبه ضرورة موضوعية يقوم هذا البحث على نتائجها، بحيث إن إثبات تشيعه وتمذهبه بمذهب الاثني عشرية يدفع بنا إلى التأكد من كون كتاب «إثبات الوصية» له ومن تأليفه.

١ـ الرأي القائل باتّباع المسعودي لمذهب الاثني عشرية

اجتمعت كلمة العديد من علماء الشيعة على شيعية المسعودي واتّباعه لمذهب الإمامية. فهذا المحدث النوري، بعد أن نقل آراء وأقوال العلماء، أمثال: النجاشي، والعلامة الحلي، والشهيد الثاني، والسيد ابن طاووس، والمير داماد، وابن إدريس الحلي، وغيرهم كثير، خلص إلى القول: «لا أحد يشك أو يتردد في القول بتشيُّعه»[٢٤].

لذا فإن انتساب «إثبات الوصية» للمسعودي مؤكَّد ومسلَّم به[٢٥].

والسؤال الذي يطرح ها هنا هو: ما هو منشأ قولهم بتشيعه؟

لقد كان الشيخ النجاشي أول من قال بتشيع المسعودي من المتقدمين، في كلا كتابيه: «الرجال» و«الفهرست». فبعد أن ذكر ثلاثة عشر أثراً له قال: إن حياته استمرت إلى حدود ٣٣٣هـ[٢٦]. إلا أن كلاً من الشيخ الطوسي والكشي لم يذكراه في كتبهما الرجالية، ولم يشيرا إليه.

أما بالنسبة للعلماء المتأخرين فإن قولهم بتشيع المسعودي مبني على ما ذكره الشيخ

النجاشي؛ لأن هذا الأخير من جهة من الموثّقين، وشهادته موضع ثقة جلّ العلماء الشيعة؛ ومن جهة أخرى فإن زمان النجاشي قريب من زمان المسعودي، ممّا يقوي احتمال اطلاعه على أخباره.

و الظاهر أن رأي علماء الشيعة استند فقط على مقولة النجاشي، ولم يكن هناك بحث مستقل من قبل أي واحد من هؤلاء العلماء، فقد اكتفوا بالقول: إن النجاشي من أهل الصنعة، وله خبرة بأحوال الرجال، بل كان من الموثّقين.

لكن كون النجاشي أهل خبرة لا يعني أن كل من ذكرهم في رجاله أو في الفهرست من الشيعة. فمبنى النجاشي يخالف هذا الرأي، حيث ثبت أن النجاشي قد اعتبر كل من صنف في المذهب الشيعي والتشيُّع شيعياً، وهي مسألة قابلة للنقاش، وخصوصاً بعد أن تبين أن العديد ممّن صنفهم ضمن الشيعة لم يكونوا كذلك، بل كان تسننهم قطعياً ولا يحتمل الشك.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن عبارات النجاشي في خصوص المسعودي تبيّن لنا عدة أمور:

١. إن النجاشي لم يكن على معرفة كافية بالمسعودي. فقد استعمل تعبير «هذا الرجل»، و«بقي هذا الرجل»(٢٧)، وهي عبارة تفصح عن عدم المعرفة المباشرة أو الكافية. كما تسفر عن أن حدود معرفة النجاشي بالمسعودي إنما كانت عن طريق السماع من طرف واحد أو أكثر.

٢. لقد تحدث النجاشي عن أن المسعودي عاش إلى حوالي سنة ٣٣٣ هـ، بينما الثابت أن تصنيف «مروج الذهب» كان في سنة ٣٣٦هـ، وأما «التنبيه والإشراف» فقد صنفه المسعودي سنة ٣٤٥ هـ، وهي التواريخ التي لم يذكرها النجاشي.

٣. إن مجموع عدد مؤلفات المسعودي أكثر مما ذكر النجاشي.

وفي النتيجة، ومن خلال نقاط الضعف الحاصلة في شهادة النجاشي، كيف يمكن الاعتداد بشهادته، والقول بتشيُّع المسعودي؟!

تأييد انحياز المسعودي للمذهب الشيعي

١. ظهور توجهه الشيعي في بعض آثاره. ولقد ذكر المسعودي بعض آثاره في كتابه

«مروج الذهب»، وهي مصنَّفات لم يبقَ لها ـ للأسف ـ أثر، ولا نعلم شيئاً عن محتواها أو متنها[٢٨]. وهو دليل غير محكم إلى الدرجة التي تدعونا إلى قبوله. فمجرد ذكر الاسم لا يعد دليلاً على التوجه الديني أو الفكري.

٢ـ الدليل الثاني الذي اعتمده علماء الشيعة هو نقل المسعودي لبعض الروايات التي هي مورد اتفاق الشيعة، وهي واحدة من الأدلة التي يحتجون بها على المخالفين، كرواية خلق نور محمدﷺ والأئمةعليهم السلام من بعده[٢٩]؛ ونقله لرواية سليم بن قيس، وهي خطاب من النبي الأكرمﷺ لعليعليه السلام: «أنت واثنا عشر من ولدك أئمة الحق». لكن يجب الإشارة إلى أنه ذكر عقب الحديث «أن هذه الرواية لم ينقلها أحد غير سليم بن قيس، وأن إمامهم في زماننا هو محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالبعليه السلام، ويقولون أن الأرض لا تخلو من حجة»[٣٠].

و الظاهر أن المسعودي إنما كان في مقام بيان معتقدات الشيعة الإمامية، وكما يشير قوله: «إمامهم»، و«يقولون»، إلى إماميته، يشير إلى تردده وعدم اطمئنانه لما يقولون به ويعتقدونه.

قد يكون وجود هكذا روايات، وأخرى حول استمرار سنة الوصية، وذكره لمناقب وفضائل أئمة الشيعة، وتخصيصه لمبحث حول إيمان عبد المطلبعليه السلام، و....، هو ما يدفعنا للقول بأن المسعودي كان في مقام البيان، وليس في مقام عرض عقائده والتحدُّث عنها.

٢ـ الرأي القائل بعدم تشيع المسعودي

تعرض بعض علماء السنة للحديث عن المسعودي. فقال البعض بأنه شيعي معتزلي[٣١]؛ وذهب البعض إلى أنه سني شافعي[٣٢]. وأول من شكك في القول بتشيعه من علماء الشيعة محمد علي بن الوحيد البهبهاني(١٢١٦هـ). وقد أشار إلى هذا العلامة المامقاني نقلاً عن «منتهى المقال»[٣٣].

وبالإضافة إلى هذا التشكيك في عقيدته نجد ضمن كتب المسعودي نفسه ما يحملنا على القول بعاميته، واتّباعه للمذهب السني، ومن ذلك:

١. تماديه في ذكر فضائل أبي بكر وعمر إلى درجة المبالغة والخروج عن حدود التصديق[٣٤].

٢. لقد أدلى برأيه في بعض الأمور، موافقاً أهل السنة، كقصة إبراهيم عليه السلام، حيث ذكر أن آذر، الذي كان ينحت الأصنام، كان أباً لإبراهيم عليه السلام، بينما يجمع الشيعة كلّهم على أنه عمه، وليس أباه[٣٥].

٣. لم يتطرق في كتابه «مروج الذهب» إلى واقعة الغدير، واكتفى بذكر قضية فدك، وموت فاطمة الزهراء عليها السلام، وليس شهادتها. نعم، قد تعرض لواقعة الغدير في «التنبيه والإشراف»، ولكن بشكل مقتضب، ولم يخلُ من مواقع الخطأ، حيث ذكر أنها وقعت بعد صلح الحديبية، وليس بعد حجة الوداع، كما هو موثّق في كتب الشيعة منذ القديم[٣٦].

و الأكثر أهمية من كل ما سبق تعرُّضه لبعض الأحداث التاريخية بشكل يخالف ما تسالم عليه علماء الشيعة.

٤ـ لم يبين ما وقع في أحداث السقيفة، وشكّك في كون شيء باسم غصب الخلافة قد وقع آنذاك، فقد كتب يقول: «لقد تحدث عن وقوع أحداث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله لا يُطمأنّ إلى صحة كل ما قيل فيها، وإن ما نتج كان هو مورد الاطمئنان»[٣٧].

٥. نقله لرواية عن الإمام علي عليه السلام ينفي فيها أن يكون قد أوصى بأمر الخلافة لأحد بعده، وأنه إنما ترك الأمر اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وآله، الذي جعل الأمر شورى بين المسلمين، يختارون لأمرهم من أرادوا[٣٨]. وحتى مع تعهده بأخذ الحياد مقابل ما يذكره من المعتقدات والأحداث إلا أن هذا ليس مسوِّغاً يدفعنا إلى غضّ الطرف عن كلّ ما قاله، وكل ما يمكننا قوله هو قبول وجود نوع من التوجه الشيعي لديه، وليس أكثر من هذا.

وكذلك فإن ما بقي بين أيدينا من آثاره ـ وهي: «مروج الذهب»، و«التنبيه والإشراف» ـ لا يمكّننا من قول أكثر مما سبق. مع أنه قد قال في موضع آخر، بعد تحدثه عن الفرق والمذاهب الإسلامية: «إنه سيترك الحديث عن رأيه ونظرته في ما ذكره من العقائد إلى كتاب «الإبانة»[٣٩]، ولكن ـ للأسف ـ فقد هذا الكتاب، ولا يعلم شيء

عن محتواه ومتنه.

وخلاصة القول: إنه من خلال ما بقي لدينا من آثاره، والتي تكمن في كتابيه: «المروج»؛ و«التنبيه»، لا نستطيع استنباط تشيعه، بل هي حاكية عن عدم تشيعه أكثر من حكايتها عن تشيعه.

أعمال المسعودي وأساتذته

١. أعماله

أ. الأعمال المتبقية

ذكرنا سابقاً أن المتبقي من كتب المسعودي اليوم، والذي ثبتت نسبته إليه، والذي هو مورد اتفاق وإجماع كلا علماء المدرستين، كتابان، **الأول:** مروج الذهب؛ **والثاني:** التنبيه والإشراف. نعم، هناك قسم عظيم من كتاب «اختبار الزمان»، لكن انتساب الكتاب إلى المسعودي محلّ تردُّد وتشكيك. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب «إثبات الوصية».

فرغم وجوده بين أيدينا إلا أن نسبته إلى المسعودي محل خلاف بين العلماء. وهو محور موضوعنا كما أسلفنا.

ب. الأعمال المفقودة

هناك العديد من الكتب التي ضاعت وفقدت آثارها مع مرور الزمن. ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: كتب في العقائد والأمم وبيان أديانها، ومن بينها: كتاب الإبانة، وكتاب المقالات، وكتاب خزائن الدين، وكتاب نظم الأدلة، وغيرها.

الثانية: كتب حول الإمامة والخلافة، ومنها: سر الحياة، حدائق الأذهان، البيان، الصفوة، الانتصار، وغيرها.

الثالثة: كتب في التاريخ والجغرافيا، ومنها: أخبار الزمان، كتاب الأوسط، ذخائر العلوم، فنون المعارف، التاريخ، وغيرها.

إن تنوع مصنَّفات المسعودي وشموليتها لكل المواضيع المعرفية والعلمية تنبئ عن مدى الجهد والسعي الذي بذله المصنف للوصول إلى كل هذه التصنيفات بمختلف مواضيعها. وإن فقد المكتبة لهذه الآثار يعتبر خسارة كبيرة وضياعاً لجزء مهم من الحضارة الإسلامية.

٢. أساتذته

ليس لدينا في الحقيقة أي مستند مستقل يتعرض لشخصيات أساتذة المسعودي، أو يذكرهم بالتفصيل. لكن ومن خلال الآثار المتبقية له نستطيع جمع العديد من الأسماء الذين ذكرهم بشكل غير مباشر، مغدقاً عليهم المدح والتمجيد. ونذكر من جملتهم: ابن سريج(٣٠٦هـ)، ومحمد بن خلف بن وكيع(٣٠٦هـ)، وأحمد بن سعيد الدمشقي الأموي(٣٠٧هـ)، ومحمد بن جرير الطبري(٣١٠هـ)[٤٠]، والزجاج(٣١١هـ)، وابن دريد(٣٢١هـ)، وابن الأنباري(٣٢٧هـ)، وجعفر بن همدان الموصلي(٣٢٣هـ)، والقاضي عبد الله الدمشقي[٤١]، والكشي(٣٢٣هـ)، والصولي(٣٣٥هـ)، والطاهر بن يحيى، ويموت بن مزرع(٣٠٤هـ)، والفضل الجمحي(٣٠٥هـ)، وغيرهم[٤٢].

كان إجراء تحقيق حول أساتذته الذين ذكرهم في كتابيه سيساعدنا في التعرف أكثر على شخصية المسعودي. لكنه تحقيق يتطلب وقتاً وجهداً كبيراً، وهو خارج حدود موضوعنا.

بنية كتاب إثبات الوصية ومحتواه

١. بنية الكتاب

يمكن تقسيم هذا الكتاب وفق مواضيعه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: تطرق فيه إلى الحديث عن المخلوقات ما قبل النبي آدم عليه السلام، خلق العقل على يمين العرش، وخلق الجهل من البحر المالح المر والمظلم، وكذلك خلقة الجن، وخلق آخر جمع بين بعض خصوصيات الإنسان وبين خصوصيات القردة.

الثاني: دار حول خلق آدم عليه السلام، معجزات الأنبياء حتى زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، في

روايات عجيبة وغريبة.

الثالث: بيان مفصَّل لمعجزات النبي الأكرمﷺ والأئمةعليهم السلام ، مع ذكر مَنْ عاصرهم من الملوك والخلفاء.

٢. محتوى الكتاب

من خلال دراسة لهذا الكتاب نخلص إلى أنه من المحتمل أن يكون للمسعودي كتاب بهذا العنوان، غير الذي بين أيدينا. كما يحتمل أن الكتاب الموجود الآن هو لمؤلِّف آخر غير المسعودي.

ونستطيع القول: إن الأفضل أن يوضع الكتاب إلى جانب كتب الخاصة في الأدلة على الإمامة وكتب المعجزات، وليس ضمن سلسلة الكتب التاريخية؛ لأن معظم مواضيع الكتاب هي في شرح الأدلة والمعجزات، بالإضافة إلى أن مواضيعه تلك قد تجاوزت حد المعقول والمنقول، لدرجة تدفعنا إلى القول: إنه يحتمل بقوة أن يكون مؤلف هذا الكتاب من القصاصين، متساهلاً تجاه الحقيقة، عاشقاً للإسرائيليات، يعتقد بكل ما يهب عليه، لا يهتم إن كان صحيحاً أو مجانباً للصواب وخارجاً عن أوليات التفكير العقلي.

ومن جملة الموارد التي تنم عن سذاجة الكاتب أو عن الوضع والتحريف:

أـ في نفس اليوم الذي ولد فيه الإمام الحسنعليه السلام انعقدت نطفة الإمام الحسينعليه السلام[٤٣].

ب ـ عندما توفي إبراهيم ابن النبي الأكرمﷺ نزل جبرائيل على النبي يخبره أنه إذا أراد فإن الله سبحانه وتعالى سيحيي إبراهيم من جديد، ويعطيه النبوة من بعده[٤٤].

ج ـ ذكر ـ وخلافاً لما جاءت به كل كتب التاريخ ـ أن شهداء كربلاء ٦١ شهيداً. ودليله في ما ذهب إليه كون الله سبحانه وتعالى قدر أن يكون عدد من يفدون دينه من أول الدنيا إلى آخرها ١٠٠٠ شخص، بحيث كان عدد مَنْ ناصر لوطاً النبيعليه السلام ٣١٣ فرداً، وعدد شهداء بدر ٣١٣، والذين سينصرون الإمام المهديعجل الله فرجه ٣١٣، فما بقي، وهو ٦١، هم شهداء كربلاء[٤٥].

دـ إيراده لرواية عن الإمام العسكريعليه السلام يقول فيها: إن الأئمة يزدادون رشداً

ونمواً في اليوم بمقدار أسبوع، وفي الأسبوع بمقدار شهر، وفي الشهر بمقدار سنة[٤٦].

هـ ـ إن آدم عليه السلام، بعد أن توقف لسبع ساعات في الجنة، قال أثناء خروجه: اللهم بحق محمد وعلي والحسن والحسين....، ثم استمر بالتوسُّل بالأنبياء، يذكر أسماءهم إلى أن ذكر ٧٦ نبياً، وحين وصل إلى يحيى أجابه الله تبارك وتعالى: إنه يعطي كل نوره وتمام حكمته لمحمد صلى الله عليه وآله؛ لأن وصيه هو علي بن أبي طالب عليه السلام الذي لن يكفر به إلا شقي، كافر، تائه، وحاقد»[٤٧].

و ـ كثيراً ما يقع المؤلِّف في التناقض، وذلك كأن ينقل رواية بطريقتين مختلفين. مثلاً: حين عرضه لقصة خلق النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وبعد عبارة «لولاك ما خلقت الأفلاك»، أخذ في عرض مسير انتقال ذلك النور بدءاً من آدم وحواء، وبعد أن بلغ ٤٩ وارثاً لذلك النور عرج على عبد المطلب، فجعله الوارث الخمسين، وكيف أنه كان دائماً يحمل نوراً عجيباً على ناصيته، يشبه من شدة لمعانه الشمس في وضح النهار، والقمر في ليلة كماله، إلى أن أودع ذلك النور عبد الله، الذي أودعه بدوره في رحم آمنة المطهرة[٤٨]. وحين التفت إلى أنه لم يذكر الأئمة جزءاً من هذا النور أعاد ذكر القصة، فلما وصل بالنور إلى عبد المطلب قال: إنه تقاسمه وأبا طالب، ليصل بعد ذلك إلى رحم آمنة أم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وفاطمة بنت أسد، أم الإمام علي[٤٩].

ز ـ إنه عندما رفضت عائشة أن يدفن الإمام الحسن قرب النبي صلى الله عليه وآله، وقد كان في بيتها، أرسل لها الإمام الحسين ورقة طلاقها من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، الذي كان قد رحل عن هذه الدنيا بسنوات[٥٠].

ح ـ إنه بعد ولادة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله طلب عبد المطلب من آمنة أن تأتيه به، فامتنعت، وقالت: إنها رأت رجلاً شديد البياض، وبطول النخلة، يأمرها أن لا تطلع أحداً على مولودها، إلا أن تنقضي ثلاثة أيام من ولادته، فغضب عبد المطلب، وقال لها: إما أن تأتيني بمحمد صلى الله عليه وآله؛ وإما أن أدخل فأقتله بنفسي[٥١].

ط ـ لما أرادت عائشة زوج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حين خرجت في وجه علي عليه السلام في حرب الجمل الرجوع لم يقبل الجمل الرجوع، ولما قطعت إحدى رجليه قاوم، ووقف على أرجله المتبقية، وأخذ في المقاومة، فلما انتبه الإمام علي عليه السلام إلى ذلك المنظر صاح قائلاً:

والله، إنه ليس بجمل، ولكنه شيطان(٥٢).

ي ـ على الرغم من أن عنوان الكتاب يتعلق بإثبات وصية الإمام علي، وكان يفترض أن يكون كل الكتاب أو جزؤه الأعظم متوجهاً إلى هذا الغرض، إلا أن الكتاب لم يلتفت إلى الموضوع إلا في حدود ٤٨ صفحة، وأما القسم الأكبر من الكتاب فقد اهتم بتاريخ أنبياء بني إسرائيل، وحياة ومعجزات الأئمة، وفوق كل هذا فإن الروايات التي ينقلها خلال هذا الكتاب إما أنها بدون سند كلياً؛ أو أنه يذكر راوياً واحداً، ثم يرسل الرواية.

و بالجملة فإن كل روايات الكتاب هي بدون سند، وعلى شكل قصة. مضافاً إلى منهج الكتاب، حيث طرح جلَّ مطالبه على أنها قصص فاقت كلّ التصورات، إلى درجة المبالغة في الأشخاص والأحداث بشكل لا يتوافق وأوليات العقل والتفكير العلمي، فجلُّ رواياته أقرب إلى الخرافة منها إلى الواقع.

ومن هنا لا نجد بدّاً من ذكر الكتب التي نسبت الكتاب إلى المسعودي صاحب «مروج الذهب»، وهي: رجال النجاشي، الخلاصة للعلامة الحلي، حاشية الخلاصة للشهيد الثاني، بحار الأنوار للعلامة المجلسي، منتهى المقال لأبي علي الحائري، روضات الجنات للخوانساري، خاتمة المستدرك للمحدث النوري، تنقيح المقال للمامقاني، أصل الشيعة وأصولها لكاشف الغطاء، الذريعة للطهراني(٥٣).

وتجدر الإشارة إلى أن دليل كل هؤلاء الذين نسبوا إثبات الوصية للمسعودي كان قائماً على رأي النجاشي، فهو أول من تكلم عن تشيعه، وأول مَنْ نسب «إثبات الوصية» إليه. ولا يوجد لدى العلماء دليل آخر غير هذا.

مقارنة «إثبات الوصية» مع ما بقي من كتب المسعودي

لعل المقارنة في هذا الظرف هي أفضل وأصوب طريق للوصول إلى نتيجة علمية وقاطعة. لذا سنسعى إلى إجراء مقارنة بين «إثبات والوصية» وكلٍّ من «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف»؛ لنرى هل أن هذا الكتاب على شاكلة الكتابين الآخرين، أو يختلف عنهما؟.

تناول المسعودي في «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف» التاريخ العام، بحيث جمع بين التاريخ والجغرافيا، مع رعاية الإيجاز والاختصار، والبيان البسيط والواضح[٥٤]، مع استعماله للاستدلال العقلي[٥٥]، وإتيانه بحقائق قلّ نظيرها حول تاريخ الإسلام. وينعدم تقريباً التفاوت بين «مروج الذهب» و«التنبيه»، إلا في ما يخصّ بعض الأخبار وبعض الروايات، كما هو الأمر بالنسبة لرواية الغدير، التي أتى بها في «التنبيه والإشراف»، ولم يذكرها في «مروج الذهب»، مع وقوعه في خطأ تأريخها، حيث ذكر أنها وقعت بعد صلح الحديبية، بينما الصحيح والثابت تاريخياً في جميع المصادر أنها كانت بعد حجة الوداع مباشرة[٥٦]، مع الإشارة إلى أن منهج الكتابة في كلا الكتابين واحد، وكذا أسلوب الكتابة والتحقيق.

وإن براعته في عرض التاريخ العمومي للإسلام كبيرة إلى درجة تمكّننا من القول: إن التاريخ العمومي للإسلام اكتمل معه، وبالأخص في أخبار أسفاره العلمية، التي شملت مدناً ودولاً مختلفة في الشرق والغرب، وقد دوَّن أخبارها بشكل دقيق في كتابيه، بل لن نكون مبالغين إذا خلصنا إلى أن كتابيه «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف» يشكلان في الحقيقة، بلحاظ المنهج والأسلوب، مدرسة خاصة في كتابة التاريخ. ومن خصوصية هذه المدرسة على وجه الخصوص:

١ـ في تقييمه لنتائجه وأخباره العلمية قسَّم الأخبار إلى ثلاثة أقسام: أخبار الآحاد، التي تجري بين الممكن والجائز؛ والأخبار المستفيضة (المتواتر)؛ والأخبار الممتنعة[٥٧].

٢ـ تركيزه على التجربة، وذلك من خلال المعاينة الشخصية، انطلاقاً من الأسفار العلمية، وضرورتها في تحصيل الأخبار التاريخية[٥٨].

٣ـ انتهاجه لمنهج جديد في بيان تاريخ الأنبياء، وذلك من خلال اعتماده على الآيات القرآنية، أو مقارنة ما حصل عليه من الأخبار والرواية بما جاء به القصص القرآني، بحيث أصبح القرآن والقصص القرآني المرجع الذي تقاس عليه صحة ما ورد في شأن الأنبياء مما يتناوله الناس من أخبار و أحداث[٥٩].

٤ـ إجراء مقارنة بين الحضارات والثقافات اليونانية، والهندية، و...

٥ـ إبداعه أسلوباً علمياً جديداً، وذلك باستخدامه الحقائق التاريخية، والظواهر

الجغرافية، مع الاستفادة من علم الفلك والنجوم[٦٠].

٦ـ طرحه لنظرية تأثير المحيط الجغرافي في إيجاد تنوع التمدن من منطقة إلى أخرى[٦١].

٧ـ استعماله للتحليل العقلي في مقابل الأحداث التاريخية، والتزامه الحياد في نقل الأخبار والوقائع.

٨ـ استمداده للمعلومات من مصادر متنوعة، تجمع بين الوثائق المكتوبة، والرؤية المباشرة للآثار وبقايا العمران، وبحث المطالب مع العلماء وذوي الخبرة، وتطرقه لبيان تطور العلوم، كالفقه، والحديث، والفلسفة، والنجوم، مع استحضاره لمباحث متعلقة بعلم الإحياء (الحيوانات والطيور)، ومعرفة الأقوام، وحتى علم النفس. كما استفاد من علم تعبير الأحلام والرؤى، والموسيقى...[٦٢].

مما لاشك فيه أن ما طرحه المسعودي من نظريات جديدة في علم التاريخ، من خلال استعماله واستفادته من عدة علوم، يعتبر إبداعاً جديداً وتطوراً علمياً يستحق التوقُّف عنده كثيراً.

أـ اختلاف في البنية

ربما يكون إجراء مقارنة بين بنية كتابين سهلاً، وذا نتائج إيجابية، بشرط أن يكونا قد كتبا في زمن واحد. نعم، قد يكون تواجد اختلاف في المواضيع حجر عثرة في هذه المقارنة، لكن قد تكون بنية الكتابة ومنهج الكاتب نقطة إيجابية في إقامة هذه المقارنة.

والملاحظ أنه مع وجود نقاط اشتراك قليلة من حيث الموضوع فإنها توضح اختلاف بنية الكتابة فيما بينهما، بل هناك تفاوت حتى في ما يخص أسلوب الكتابة ومنهجها، لدرجة يمكننا القول: إنه في حدود المشترك لا يمكن الحكم بأن القلم واحد. وبعبارة أخرى: إن وجود أدنى تشابه بينهما بلحاظ أسلوب ومنهج الكتابة منعدم. ومن بين نقاط الاختلاف تلك:

١ـ يلاحظ ذكره للسند ورواة الروايات في «إثبات الوصية»، بينما لم يكن ذلك

منهجه في «المروج» و«التنبيه».

٢ـ إن مبنى المسعودي في طرح الأخبار هو الإيجاز والاختصار، بينما يلاحظ الإطناب والإسهاب في «إثبات الوصية».

٣ـ من المسائل التي ينفرد بها «إثبات الوصية» تفرده في طرح بعض الأحداث التاريخية بشكل يختلف بها، ليس فقط عن كتب المسعودي السالفة الذكر، بل يختلف عن باقي كل الكتب التاريخية. ومن بين نقاط الاختلاف تلك:

أـ اختلاف محمد بن الحنفية والإمام السجادعليه السلام حول موضوع الإمامة، واحتكامهما للحجر الأسعد في الكعبة الشريفة، وحكم الحجر الأسعد لصالح الإمام السجادعليه السلام(٦٣).

ب ـ نطق الإمام الثاني عشرعجل الله فرجه وهو حديث الولادة بالشهادة الثالثة بأمر من الإمام الحسن العسكريعليه السلام(٦٤). وهو يدرج هذه الواقعة ضمن معجزات الأئمةعليهم السلام. لكن طرح هكذا حدث لا يوجد له سندٌ تاريخيٌّ، ولا سيما أن الشهادة الثالثة لم تكن مطروحة في ذلك الوقت وتلك الفترة من الزمان.

ج ـ تلوث كل الحجارة المحيطة ببيت المقدَّس في لحظات شهادة الإمام عليعليه السلام. وهذه الحادثة لا نجد لها أثراً في كتب المسعودي الأخرى، بل لا توجد في الكتب التاريخية الأخرى(٦٥).

دـ يقول الكاتب: إنه لما وضع جثمان الإمام عليعليه السلام على التراب اختفى عن الأنظار، ولم يعُدْ له أثر، حينها قال الإمام الحسنعليه السلام: إنه لو تمّ دفن الأنبياء في المشرق، ودفن أوصيائهم في المغرب، فإن الله يجمع بينهما في ساعة واحدة(٦٦).

هـ ـ إن دم الإمام الحسينعليه السلام لم يهدأ من الثوران حتى قام المختار بقتل سبعين ألف قتيل، وقال: لقد قتلت سبعين ألفاً انتقاماً لدم الحسين، والله، لو قتلتُ أهل الأرض جميعاً ما فديت إصبع الحسين الذي قطع في كربلاء(٦٧).

وـ روايته لقصة أصحاب الفيل بشكل تجاوز فيها كل الروايات، بل تجاوز ما ذكره القرآن، حيث قال: إن أبرهة كان على فيل أسود كبير، ولما وقع نظر الفيل على عبد المطلب خرّ إلى الأرض ساجداً، ونطق بلسان فصيح: السلام عليك، وعلى النور الذي

تحمل في صلبك، وإن أبرهة لما رأى هذه المعجزة ولى وجيشه عائدين إلى اليمن[٦٨].

ي ـ تفرُّده بذكر بعض أحداث زواج عبد الله بآمنة عليها السلام، من قبيل أن سبعين رجلاً من كبراء قوم يهود الشام أتوا مكة، شاهرين سيوفهم، يريدون قتل عبد الله، وصادفوا عبد الله خارج مكة، فحملوا عليه، لكنّ جمعاً من رجال بيض هبطوا من السماء، فحملوا على اليهود، وأردوهم قتلاً، وكان وهب حاضراً في نفس المكان، ولما رأى ما وقع عاد مسرعاً، وفي مغرب نفس اليوم طرق باب عبد المطلب يطلب عبد الله زوجاً لابنته آمنة[٦٩].

كان هذا بعضاً مما جاء في الكتاب، وإلا فإن الكتاب مملوء بمثل هذه الأحداث، التي فاقت في سبكها ومحتواها كل الكتب التاريخية، وتجاوزت كل الحقائق القرآنية، واختلفت بالتالي مع باقي كتب المسعودي، وهي أحداث أقلّ ما يمكن القول عنها: إنها أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع التاريخي. وهو منهج يغاير كلياً منهج المسعودي الذي كان متوخياً للدقة والصحة في عرض الأحداث التاريخية.

ب ـ اختلاف في المحتوى

لا يستطيع أحد أن يطعن في وثاقة ومصداقية الشيخ النجاشي. وهذا ما جعل باقي علماء الشيعة يتناقلون رأيه في كون المسعودي هو من قام بتأليف «مروج الذهب» و«إثبات الوصية».

لكنْ بنظرة متفحِّصة للكتابين، بلحاظ المحتوى والمواضيع، يخلص إلى احتمال كونهما لكاتبين مختلفين. نعم، هناك بعض التشابه، من حيث إن «إثبات الوصية»، كما هو الأمر في «مروج الذهب»، قد تعرض لمباحث كلامية وللمعجزات، لكنْ في طرحه للمباحث التاريخية لا نكاد نجد أدنى تشابه بين ما طرح في هذا الكتاب وباقي الكتب التي لا يُطعن في نسبتها للمسعودي. ونذكر على سبيل المثال:

١ـ عمل المسعودي على طرح الوقائع والأحداث التي وقعت مباشرة بعد إعلان وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والتحاقه بالرفيق الأعلى بشكل لم يتعرَّض فيه لما جرى على بيت النبوة من ظلم، ولم يشِرْ إلى تحالف القوم وغصبهم لحق شرعيّ أثبت بالنص لأهل بيت

النبوة في إدارة أمور الدولة والأمة من بعده. كما أنه لم يتعرَّض لشهادة الزهراء عليها السلام، بل ذهب إلى ما ذهبت إليه كتب العامة من قبله ومن بعده في عرض الأحداث وتلفيق الوقائع. بينما كان كاتب إثبات الوصية ـ على خلاف المسعودي في «المروج» و«التنبيه» ـ صريحاً في موقفه، معارضاً لما أجراه القوم على بيت النبوة من ظلم وجور وغصب لحق الإمام علي عليه السلام، كما كان مفصِّلاً لأحداث شهادة الزهراء وما جرى عليها من المصائب بعد وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله[٧٠].

٢ـ الاختلاف الواضح بين الكتابين «مروج الذهب» و«إثبات الوصية» في طرحهما لتاريخ الأنبياء[٧١]. فقد كان ما طرح في «مروج الذهب» موافقاً للآيات القرآنية والقصص القرآني. في حين أن ما طرحه صاحب «إثبات الوصية» مغايرٌ للقرآن، بل هو أكثر توافقاً مع ما طرحته الإسرائيليات.

٣ـ إن الغرض الأصلي في كتاب «إثبات الوصية» هو إثبات وصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام وباقي الأئمة عليهم السلام، وأما في «التنبيه والإشراف» فقد عرف المسعودي إمامة الاثني عشر بقوله: «لا أحد يعترض أو يشك في أن الاعتقاد بإمامة الأئمة الاثني عشر من أصول مذهبهم، وهو العدد الذي اختص بروايته سليم بن قيس، ولم ينقله غيره، أما إمامهم في زماننا فهو محمد بن الحسن...»[٧٢].

٤ـ ذكر المسعودي في «مروج الذهب» حوادث الفساد، واضمحلال القيم الإسلامية، وهبوط قيمة التدين، في محيط الخلفاء وفي زمانهم[٧٣]. بينما لا نجد ذكراً لهذه الأحداث في «إثبات الوصية».

٥ـ يختلف منهج الكتابة في الكتابين عنه في «إثبات الوصية». ففي حين نجد المسعودي يذكر تاريخ تأليف الكتاب، ويشير بالرجوع والإحالة إلى كتبه الأخرى، مع ذكر اسمها[٧٤]، لا نلاحظ هذه الإحالة في «إثبات الوصية».

٦ـ لقد اعتمد في «إثبات الوصية» على عرض الأخبار والأحداث عرضاً قصصياً، وقد غلب الطابع الخرافي على الكتاب. بينما كان الطابع العقلي والتحليل العلمي هو الطابع الذي ساد كتابَيْ المسعودي في جميع أقسامهما.

النتيجة

نخلص من خلال ما سبق إلى ما يلي:

١ـ إنه بنظرة تحليلية لأسلوب الكتابة وعرض الوقائع التاريخية يتضح الاختلاف بين الكتابين: «مروج الذهب»؛ و«إثبات الوصية»، بحيث إنه حتى القسم التاريخي في «إثبات الوصية» لا يتوافق وأسلوب الطرح والكتابة في الآخر.

٢ـ اختلاف موضوع «إثبات الوصية» عن مواضيع الكتب الأخرى، بحيث تفتقد بصمات المسعودي، التي غدت واضحة وجلية في «المروج» و«التنبيه».

و بالجملة نخلص إلى أنه مع وجود هذا الاختلاف والتفاوت في المنهج لا نستطيع الجزم بأن الذي كتب «إثبات الوصية» هو نفسه الذي كتب «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف». وبأسلوب صريح: إن الذي كتب «إثبات الوصية» شخص آخر غير المسعودي.

بعد كل هذا يجد السؤال: مَنْ كتب «إثبات الوصية»؟ مشروعيته. وللإجابة عن هذا التساؤل نجد أنفسنا أمام نظريتين:

١ـ أن نقول: إن علي بن الحسين المسعودي هو في الواقع اسم لشخصين: **أحدهما:** ألَّف «مروج الذهب» و«التنبيه» وباقي الكتب الأخرى التي أحال عليها؛ **والثاني:** كتب «إثبات الوصية». وقد يصبح هذا الرأي قوياً ومحتملاً إذا علمنا أن نفس الاسم يوجد في روايات كتاب «الغيبة» للنعماني(٧٥)، حيث هناك تشابه قوي بين روايات علي بن الحسين المسعودي في كتاب «الغيبة» والروايات الواردة في «إثبات الوصية». ونستطيع القول بعد هذا: إنه يحتمل أن يكون راوي كتاب «الغيبة»، للنعماني، هو نفس كاتب «إثبات الوصية»، وإنه نظراً لتشابه الاسم تم نسبته لعلي بن الحسين المسعودي، صاحب «المروج».

٢ـ هناك رأي آخر يقول: إنه يحتمل أن يكون كتابان بنفس الاسم «إثبات الوصية»؛ واحد هو في الحقيقة للمسعودي؛ وآخر لكاتب آخر، ونظراً لأننا فقدنا القسم الكبير من مؤلَّفات المسعودي قام البعض بنسبة الكتاب الموجود للمسعودي؛ ظناً منه أنه له.

كما يحتمل أن يكون للكتاب اسم آخر، وخصوصاً أنه كتب حول إمامة الأئمة، فاشتهر بموضوعه، دون اسمه(٧٦).

وبلحاظ قوة دليل الرأي الأول فإن كاتب «إثبات الوصية» هو علي بن الحسين

المسعودي غير صاحب «مروج الذهب» المشهور. أما القول بأنه لصاحب «مروج الذهب» فهو قول ليست له قرائن علمية، ويصعب إثباته.

وعليه لا يمكن انتساب «إثبات الوصية» للمسعودي، صاحب «مروج الذهب»، بل من الصعب إثبات تشيع المسعودي.

ويبقى القول بأن المسعودي صاحب «مروج الذهب» عالم سنّي المذهب، وقد امتاز بالروح العلمية والتحقيق العلمي، مع عدم إغفال وجود نوع من التوجه الشيعي، شأنه شأن العديد من علماء السنة الذين كتبوا عن فضائل ومناقب أهل البيت عليهم السلام.

الهوامش

(١) يرجع إلى: أعيان الشيعة ٤١: ١٩٨؛ المسعودي، إثبات الوصية ١٢: ١٣٦٢.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ٢: ٢٢٣؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات ٣: ١٢؛ ابن عماد، شذرات الذهب ١: ٣٣؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٢٠.

(٣) ابن النديم، الفهرست: ١٧١، رقم ٢١٩، الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٦٩؛ طبقات الشافعية ٢: ٢٢٣.

(٤) شبيري الزنجاني، مجلة الانتظار ٤: ٢٠١ ـ ٢٢٩.

(٥) علي محمد ولوي، فصلنامه فرنغ ١٩: ١٩.

(٦) المسعودي، التنبيه والإشراف (مقدمة المحقق): ١.

(٧) ابن النديم، الفهرست: ١٧١، رقم ٢١٩.

(٨) المسعودي، مروج الذهب ٢: ٣٨.

(٩) مروج الذهب ٢: ٣٩.

(١٠) لسان الميزان ٤: ٢٢٤؛ طبقات الشافعية ٣: ٤٥٦.

(١١) ابن حجر، الإصابة ٢: ٣٦.

(١٢) أعيان الشيعة ٤١: ١٩٨.

(١٣) المسعودي، التنبيه والإشراف ٦: ١٣٦٥.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه: ٨٠ ـ ٩٢ و١١٧ ـ ١٥٦.

(١٦) المصدر نفسه: ٩٨ ـ ٩٩ و١٣٣ و٣٠٦؛ مروج الذهب ٣: ٨٦ ـ ٨٧، ٢٤٨.

(١٧) ياقوت الحموي، معجم البلدان ٥: ١٧٩.

(١٨) المصدر نفسه ٥: ٢١١.

(١٩) طبقات الشافعية ٢: ٣٠٧؛ جرجي زيدان، آداب اللغة العربية ٢: ٣٦٣.

(٢٠) لسان الميزان ٥: ٢١؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٢٥: ٣٤١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٦٩.

(٢١) الهادي، منهج المسعودي في كتابة التاريخ: ٧٤.

(٢٢) أعيان الشيعة ٤١: ١٩٨؛ علي محمد ولوي، المصدر السابق ١٩: ١٩.

(٢٣) مروج الذهب ٢: ٧٥٤.

(٢٤) النوري، خاتمة المستدرك ١٩: ١١٥.

(٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٨.

(٢٦) النجاشي، رجال النجاشي: ٢٥٤.

(٢٧) المصدر نفسه: ٢٤٥.
(٢٨) مروج الذهب ٢: ٤٣٧ و٣: ٨٦.
(٢٩) المصدر السابق ١: ٤٣.
(٣٠) التنبيه والإشراف: ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٣١) سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٦٩، لسان الميزان ٥: ٢١.
(٣٢) الزركلي، الأعلام ٤: ٢٧٧؛ السبكي، طبقات الشافعية ١: ٤٥٨.
(٣٣) المامقاني، تنقيح المقال ٢: ٢٨٣؛ الحائري، منتهى المقال ٤: ٣٩٤.
(٣٤) مروج الذهب ٢: ٢٧٨ و ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٣٥) المصدر السابق: ٢٢١ ـ ٢٥٠، ٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٤ و٣: ٢٢٧.
(٣٦) المصدر السابق: ٢٢١ ـ ٢٥٠، ٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٤ و٣: ٢٢٧.
(٣٧) مروج الذهب ٢: ٤٢٦ و١: ٧٨٥.
(٣٨) المصدر السابق ١: ٧٧٤.
(٣٩) المصدر السابق ١: ١٩ و٢: ١٤٨ و٣: ٢٢٣.
(٤٠) مروج الذهب ١:٢٢ و٣: ١٨٤ ـ ٢٢٤؛ التنبيه والإشراف: ٢٦٧، ٢٣٩، ٣٠٠.
(٤١) المصدر السابق ١: ٣٢ و٢: ٥٨ و٥: ٢٨ ـ ١٨٦.
(٤٢) المصدر السابق ٥: ١٨٨ ـ ١٩٠ و٣: ١٠٤ ـ ٢١٦ ـ ٢٧٦ ـ ٢٧٩؛ التنبيه والإشراف: ٢٥٤ ـ ٣٠٠.
(٤٣) إثبات الوصية: ١٣٧.
(٤٤) المصدر السابق: ١٣٨.
(٤٥) المصدر السابق: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٤٦) المصدر السابق: ٤٦٨.
(٤٧) المصدر السابق: ١٦٢.
(٤٨) المصدر السابق: ١٩٥.
(٤٩) المصدر السابق: ٢٦٣.
(٥٠) المصدر السابق: ٢٩٨.
(٥١) المصدر السابق: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٥٢) المصدر السابق: ٢٧٠.
(٥٣) إثبات الوصية (مقدمة المترجم): ١٢.
(٥٤) مروج الذهب ١: ١٦ و٢: ١٣٥ و٣: ٣٣ ـ ٣٨ ـ ٢٣٥ و٤: ١٧٥ ـ ٣١٠، و...
(٥٥) المصدر السابق ١: ١٤٤ ـ ١٤٥ ـ ١٨٤ ـ ٢٠٨ و٢: ٩١ ـ ٩٢ ـ ٢٠٩؛ التنبيه والإشراف: ١٢٩ ـ ١٣٠، و...

(٥٦) التنبيه والإشراف: ٢٢١.

(٥٧) مروج الذهب ١: ١٤٥ و ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٩؛ التنبيه والإشراف: ٢٩٠ ـ ٢٣٢.

(٥٨) مروج الذهب ١: ١٢٠ ـ ١٤٧ ـ ٢٤١؛ التنبيه والإشراف: ٤٩ ـ ٥٠ ـ ٦٦.

(٥٩) مروج الذهب ١: ٣٣ ـ ٧٥؛ روزونتال، علم التاريخ عند المسلمين: ١٢٤.

(٦٠) مروج الذهب ٢: ٤١٣.

(٦١) المصدر السابق ١: ٢٠ ـ ٢١ و٢: ٣٤٧ ـ ٣٦٠ ـ ٣٧٥ ـ ٤١٣؛ التنبيه والإشراف: ٢٣ ـ ٢٩ ـ ٧١.

(٦٢) مروج الذهب ١: ٨٥ ـ ٨٦ ـ ٩٢ ـ ١٤٧ ـ ١٠٦ ـ ١٦٩ ـ ١٨٤ ـ ١٨٨ ـ ٣١٠ ـ ٣١٣ ـ ٣١٤ ـ ٣٤٦ ـ ٣٧٦ ـ ٣٩٠ ـ ٥٣١، و...، و٢: ٦٢١ ـ ٥٦٤ ـ ٥٨٣ ـ ٧١٠، و...

(٦٣) إثبات الوصية: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٦٤) المصدر السابق: ٤٨٥.

(٦٥) المصدر السابق: ٢٨٣.

(٦٦) المصدر السابق: ٢٨٦.

(٦٧) المصدر السابق: ٣١٠.

(٦٨) المصدر السابق: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٦٩) المصدر السابق: ١٩٤.

(٧٠) المصدر السابق: ٢٦٢.

(٧١) هادي الحسين حمود، منهج المسعودي في بحث العقائد: ٨٣ ـ ٨٧.

(٧٢) التنبيه والإشراف: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٧٣) المصدر السابق ٣: ٩٥ ـ ١٨٧ ـ ٣٨٧؛ مروج الذهب ٢: ٧١ ـ ٧٢.

(٧٤) التنبيه والإشراف: ٧٨ ـ ٩٥...؛ مروج الذهب (الترجمة إلى الفارسية) ١: ١ ـ ٨ ـ ١٤٩ ـ ٣٥٢ ـ ٣٦٧ ـ ٦٣١، و...

(٧٥) النعماني، الغيبة: ١٨٨ ـ ٢٤١ ـ ٣١٢.

(٧٦) صالحي النجف آبادي،الشهيد جاويد (الهامش): ١١٣ ـ ١١٤، بنقل عن العلامة الأميني صاحب كتاب الغدير.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداء من: ....

المبلغ: .... عدد النسخ: ....

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th6 YEAR – NO. 22، Spring 1432 - 2011

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net